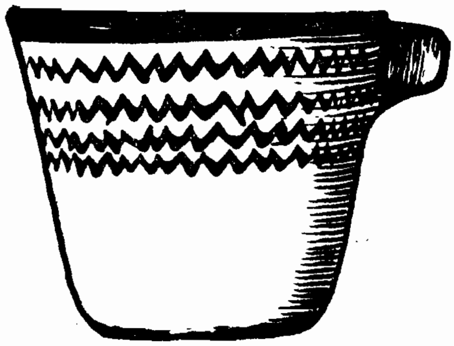
HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES et BULLETIN DE L'INSTITUT DES HAUTES-ÉTUDES MAROCAINES



Année 1946 1er-2e Trimestres

LIBRAIRIE LAROSE, PARIS

11, RUE VICTOR-COUSIN, Ve

HESPÉRIS

ARCHIVES BERBÈRES ET BULLETIN DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

La Revue HESPERIS, publiée par l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, est consacrée à l'étude du Maroc, de son sol, de ses populations, de leurs civilisations, de leur l'histoire, de leurs langues. Elle s'intéresse aussi, d'une manière générale, à l'histoire de la civilisation de l'Occident musulman.

Elle paraît annuellement en quatre fascicules simples ou en deux fascicules doubles. Chaque fascicule comprend en principe des articles originaux, des communications, des comptes rendus et des notes bibliographiques.

Une revue bibliographique annuelle concernant tout ce qui est publié sur le Maroc complète pour le lecteur le tableau des résultats de l'enquête scientifique dont ce pays est l'objet de la part des savants de toutes disciplines.

HESPÉRIS a publié :
d'une part, une bibliographie marocaine 1923-1933 ;
d'autre part, la liste des publications de l'Institut des Hautes Études Marocaines (1915-1935) qui renferme une table de la revue (Archéologie, Arts Indigènes, Droit, Ethnographie, Géographie, Histoire, Linguistique, Littérature, etc.).

Pour tout ce qui concerne la RÉDACTION DE LA REVUE (insertions, publication de manuscrits, épreuves d'impression, tirages à part, demandes de comptes rendus) s'adresser au **Secrétariat des Publications, Institut des Hautes Études Marocaines, Rabat.** Pour les services d'échanges de périodiques, s'adresser à la Bibliothèque Générale du Protectorat, Rabat.

LES DEMANDES D'ABONNEMENTS **et d'achat de collections doivent être adressées à la Librairie Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).**

* * *

Les fascicules 1941, 1943, 1944, 1945, imprimés au Maroc, sont également en vente aux Éditions de La Porte, 2, rue Hugo d'Herville, à Rabat.

HESPÉRIS

TOME XXXIII

Année 1946 *1er-2e Trimestres*

SOMMAIRE

NÉCROLOGIE :

***

ARTICLES :

***

COMMUNICATIONS :

***

BIBLIOGRAPHIE :

***

COMPTESR ENDUS DES SÉANCES MENSUELLES :

VICTORIEN LOUBIGNAC (1892-1946)

Ce fut une vie singulièrement remplie que celle de Victorien Loubignac, riche d'expérience humaine et de travaux variés. Cette carrière, qui commença et s'acheva dans l'Université, est dans sa variété apparente d'une foncière unité. Officier-administrateur ou professeur, V. Loubignac eut la passion de la recherche scientifique, la volonté de comprendre et le don d'aimer les choses et les gens de la Berbérie.

Né à Saint Geyrac (Dordogne), la 26 septembre 1892, V. Loubignac entrait en 1908 à l'Ecole normale d'instituteurs de Bouzaréa. Dès ses débuts, en 1912, le jeune maître s'intéressait au pays et passait rapidement les diplômes d'arabe de la Faculté d'Alger. C'était le moment où l'armée avait besoin, pour la pacification du Maroc, de nombreux interprètes. V. Loubignac fut, dans cette jeune phalange d'officiers des Affaires indigènes, un des plus actifs, et bientôt un des meilleurs connaisseurs du pays. Le maréchal Lyautey le distingua et en fit, en 1916, son interprète particulier.

Dans ce poste de choix, V. Loubignac sut garder le contact non seulement avec les chefs indigènes, mais aussi avec les tribus. Il poursuivit l'étude sur le dialecte berbère des Zaïan et des Aït Sgougou qu'il avait entreprise avant sa nomination à Rabat. Son travail, qui parut en deux volumes dans les collections de notre Institut, le classa d'emblée parmi les meilleurs berbérisants.

Ces enquêtes berbères ne l'avaient pas écarté un seul moment des études arabes, qu'il s'agît de la langue classique ou des dialectes marocains. La formation juridique française qu'il avait su acquérir, sa profonde connaissance de l'arabe littéral l'amenèrent à s'intéresser au droit musulman.

En 1928, sa compétence en ce domaine lui fit confier un poste d'inspecteur — délicat entre tous — qui le mettait en relations avec le monde

des cadis et des adoul. Il ne tarda pas à connaître à fond ce milieu savant et traditionaliste où sa loyauté et son autorité bienveillante lui valurent de solides amitiés. Dans *Hespéris* et dans divers congrés scientifiques, il donna des travaux de droit musulman et de sociologie qui attestaient une profonde et vivante connaissance de l'Islam marocain

Il enseignait depuis plusieurs années à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, lorsqu'en 1943 il fut désigné comme directeur d'études. En 1945, après la mort de Charles Le Cœur, il acceptait la lourde tâche d'organiser et de diriger la recherche ethnographique au Maroc.

Il avait, en 1943, obtenu d'être déchargé de sa tâche administrative et, avec une ardeur joyeuse, il s'était voué à l'enseignement et à la recherche. Il était aussi aimé de ses élèves que de ses collègues : de belles et fructueuses années s'ouvraient devant lui.

Au début de 1946, il ressentit les atteintes d'un mal inexorable. Stoïquement, il supporta avec des souffrances croissantes le détachement de tout ce qui faisait sa vie, enfin une lente et douloureuse agonie...

Il venait d'achever un monumental ouvrage sur le dialecte arabe des Zaers qui allait révéler sa maîtrise dans un autre domaine et qui lui aurait donné, avec le grade de docteur ès lettres, la place qu'il méritait dans les rangs de l'Université métropolitaine.

Des mains amies assureront la publication de ce grand ouvrage où il avait tant mis de sa pensée et de son cœur. Mais bien d'autres travaux dont les matériaux étaient rassemblés ne verront jamais le jour.

Dans cette maison dont il fut toujours un des familiers avant d'en devenir un des maîtres, son souvenir sera gardé avec une pieuse et amicale fidélité.

Henri TERRASSE.

VERGILIO CORREIA (1888-1944)

La revue *Biblos* (vol. XX, 1944) nous apprend la mort, survenue le 3 juin 1944, de Vergilio Correia, professeur d'histoire de l'art et d'archéologie à la Faculté des Lettres de Coïmbre. C'est une perte d'autant plus sensible que notre collègue portugais était relativement jeune, puisqu'il était né le 19 octobre 1888, et que l'on pouvait encore beaucoup attendre de son activité. Vergilio Correia laisse une œuvre extrêmement variée qui va de la préhistoire à la peinture du début du XIXe siècle et à l'ethnographie la plus contemporaine. Il avait parcouru l'Algérie et la Tunisie pour y étudier les vestiges de l'occupation romaine et, en mars 1923, il avait fait au Maroc un voyage d'où il rapporta un petit livre sur Azemmour, Mazagan et Safi (*Lugares Dalêm*, Lisbonne, 1923). Il avait pris position, à cette occasion, contre la théorie qui explique les monuments mudéjars du Portugal par une influence directe des monuments musulmans du Maroc. Esprit très ouvert, spécialiste bien informé, voyageur infatigable, Vergilio Correia était, en outre, un homme plein d'entrain, de cordialité et d'obligeance. Sa disparition prématurée mérite d'inspirer des regrets unanimes.

R. R.

LA PROCESSION DES CIERGES A SALÉ

Le Maroc sera, pendant longtemps encore, la terre d'élection de la recherche ; dans tous les domaines que notre établissement a ouverts aux investigations, en ce pays jusque-là si jalousement replié sur lui-même, de vastes terres demeurent encore en friche ; point n'est besoin au reste, pour découvrir des sujets dignes d'intérêt, de quitter un rivage cependant déjà bien prospecté.

C'est ainsi que dans les rues de Salé, la vieille cité corsaire au conservatisme ombrageux, se déroule tous les ans, à la vigile du Mūlūd, le Noël musulman, une cérémonie des plus originales ; mais les curieux qui, amusés et intéressés, en suivent le déroulement, ne se doutent pas que par ses origines profondes elle remonte dans un lointain passé.

Cette cérémonie consiste essentiellement en une imposante procession appelée *ḍōr əš-šmaʿ* — «la procession des cierges». On y promène en effet en grande pompe, au milieu d'une vive affluence, d'imposantes pièces qui, à la vérité, n'ont de cierges que le nom, car elles n'en abritent aucun, et ne sont nullement destinées aux illuminations ; la diversité de leurs formes se ramène en effet à un type unique, composé d'un axe constitué par une perche cylindrique en bois de 10 à 12 cm. de diamètre sur 2 à 3 m. 50 de longueur ; autour de cet axe est fixée une armature également en bois dont les parois, épaisses d'environ 5 cm., s'écartent de l'axe de 30 à 40 cm., ménageant entre elles et ce dernier un espace entièrement vide.

Cette armature comprend une partie centrale, la plus large, aux parois verticales, débordant légèrement vers le haut sur les angles, en forme de pointes. Les parties supérieure et inférieure présentent des espaces pleins, tandis que dans le milieu sont percées de larges ouvertures dont l'aspect rappelle celui des fenêtres ou portes intérieures des maisons musulmanes ; elles sont au reste agrémentées de colonnettes, arcs de plein cintre ou ogivaux, eux-mêmes ornés à leur sommet de stalactites, suivant les motifs

courants de l'architecture marocaine. Ces ouvertures présentent en outre en leur milieu une flèche lancéolée qui, partant de la planche inférieure, pointe vers le haut jusqu'aux deux tiers de leur hauteur.

La partie centrale est surmontée d'une coupole qui entoure l'axe sous forme d'un cône renflé ou d'une pyramide hexagonale ; le tout est coiffé d'un chapiteau tronconique en forme d'abat-jour, aux dimensions approximatives de 0 m. 40 de hauteur sur 0 m. 20 ou 0 m. 25 de diamètre. Sous la partie centrale enfin est fixé, toujours autour de l'axe, un motif également en bois, en forme de sphère ou d'ellipse, pleine comme la coupole et le chapiteau.

Il existe, on l'a dit, plusieurs types de cierges ; la description qui précède s'applique au grand modèle, le plus représentatif et le plus courant d'ailleurs, celui dont les exemplaires figurent toujours en tête de la procession ; il en est de plus modestes où l'armature est réduite à la partie centrale ; celle-ci est même remplacée dans le type le plus simple par une planche disposée symétriquement de part et d'autre de l'axe. La forme de ces cierges n'est pas indifférente ; chacun en effet doit occuper un emplacement spécial dans le sanctuaire de Sîdî ʿAbd-Allah ben Ḥassūn dont il sera question tout à l'heure ; les deux modèles les plus simples portent même un nom : l'un d'eux s'appelle en effet šehda, rayon de miel, en raison de son aspect, et l'autre, Lalla-Mesʿūda = Sainte Mesâouda.

Ainsi est constituée l'armature de ces pièces ; mais dans cet état elles ne présenteraient guère d'intérêt sans la décoration vraiment originale dont elles sont revêtues. Toutes les parois extérieures en effet, à l'exception de la partie supérieure des arcatures et leurs stalactites, sont tapissées de milliers de minuscules motifs de cire tous en creux et en relief, aux teintes les plus vives et les plus variées, qu'on ne saurait mieux comparer qu'à celles d'un kaléidoscope : blanc, rouge, vert, jaune, bleu, violet, toutes les couleurs de la mosaïque marocaine y sont représentées ; les formes de ces motifs sont elles-mêmes aussi diverses, variant du cercle au carré, en passant par le rectangle, le losange surtout, mais c'est incontestablement la circonférence qui domine. On pourra enfin se faire une idée assez exacte de la finesse de cette décoration quand on saura que tous ces motifs, dont les dimensions ne dépassent pas deux ou trois centimètres, sont coulés et façonnés un à un, constituant ainsi autant de petites cuvettes, de minuscules alvéoles dont les parois ne mesurent pas un millimètre d'épaisseur ;

et ces innombrables pièces sont assemblées sur l'armature de bois préalablement tapissée de papier blanc, avec une infinie patience et un art consommé, en de nombreuses figures décoratives visiblement inspirées de la mosaïque murale marocaine ; les circonférences, agrémentées de rosaces, ornent la partie inférieure et supérieure du cadre central ; des losanges agrémentent les coupoles, les chapiteaux et le bulbe inférieur ; des carrés enfin, alternant avec les rosaces en une frise qui court au haut de la partie centrale, portent en caractères coufiques, dessinés à l'aide de figurines de cire noire sur fond blanc, toujours en relief l'inscription sacramentelle, bien de circonstance pour le *Mūlūd* : « Barakat Moḥammed » (Bénédiction de Mahomet). Seules, les parties de l'axe dépassant aux extrémités sont privées de tout ornement ; celle du bas servira de hampe.

La diversité de ces minuscules alvéoles, la variété et la vivacité de leurs teintes, leur savant assemblage enfin sont véritablement du plus heureux effet ; l'ensemble dégage un aspect des plus séduisants et on demeure confondu de la patience et de l'habileté que doivent déployer les artisans chargés de cette tâche. Aussi ratifiera-t-on volontiers l'hommage que leur rendait déjà l'historien al-Ifrānī, quand il les comparait aux diligentes abeilles assemblant leurs alvéoles de cire.

A l'heure actuelle, du reste, le nombre de ces artisans est bien réduit ; l'art de décorer les cierges du mūlūd n'est plus, en effet, pratiqué que par une seule famille, d'origine andalouse, celle de Aḥmed uld-el-m'allem Šaqrūn, le maître-artisan directeur des travaux ; il s'y emploie avec tous les siens, garçons et filles, en une sorte d'artisanat familial, et lui-même a été formé à l'école de son grand-père maternel, el-Mekki bel-Bašīr, aujourd'hui décédé. Une autre famille, celle des Ūlād el-Mrīsi, disputait autrefois cet honneur à la précédente, mais cette belle et pieuse tradition s'y est perdue. Il faut dire que la profession ne nourrit pas son homme ; elle ne trouve, en effet, à s'employer qu'une fois l'an, pendant environ deux mois, en sorte que les artisans font avant tout figure de zélés fidèles s'acquittant d'une œuvre pie, et ils doivent faire face aux nécessités de la vie courante par d'autres moyens : le m'allem Šaqrūn exerce prosaïquement, en temps ordinaire, la profession quelconque de droguiste-épicier, *'aṭṭār*.

C'est après l'Achoura, fête du Nouvel An musulman, que les cierges sont retirés du mausolée de Sīdi 'Abd-Allah ben Ḥassūn, le saint patron de Salé, où ils ont passé l'année, et on les transporte au domicile du maître-

ouvrier en vue de leur remise en état. Les travaux sont effectués dans une maisonnette spécialement dégagée à cet effet, quartier d'El-Blida. Ils se poursuivent autant que possible dans la cour intérieure, assez spacieuse et suffisamment éclairée ; les cadres y reposent sur des tréteaux par les extrémités de leurs axes, de manière à en permettre le maniement au fur et à mesure de l'avancement des travaux, cependant que les cierges dont la décoration est terminée sont entreposés dans les différentes pièces. Il n'est pas dans notre intention d'aborder la technique des opérations, dont les détails au reste ne présenteraient aucun intérêt pour l'objet de cette étude ; signalons simplement que les cadres sont, au préalable, entièrement débarrassés du décor de l'année précédente, fort altéré par le temps, la fumée des cierges ou des lumignons brûlant sous la coupole, voire même par les toiles d'araignées et par les déjections des oiseaux qui s'y abritent.

La matière première ainsi récupérée représente au cours du jour une valeur appréciable ; elle est complétée par des achats effectués de préférence à Fès, et le travail de moulage et de décoration commence. Les deux mois à peine qui séparent de la fête constituent un délai tout juste suffisant pour mener à bien cette tâche délicate : une douzaine d'ouvriers et apprentis s'y emploient, sous la direction et la participation effective du maître-artisan : ce n'est pas en effet une petite affaire que de fondre la cire, en teindre aux couleurs voulues les quantités nécessaires, couler les milliers d'alvéoles, et les assembler ensuite sur le cadre sans le secours d'aucun instrument, en figures régulières et harmonieuses, fruit d'un art consommé.

Huit cierges — huit châsses — sont ainsi montés, six grands et deux plus modestes : à en croire l'actuel moqaddem de Sīdi ʿAbd-Allah bən Ḥassūn, le saint dont il a été question plus haut, leur nombre n'était autrefois que de sept, dont toujours deux d'un format réduit, et les parois de l'une d'elles étaient alors tapissées non pas de cire, mais de verres, très probablement multicolores pour l'appareiller aux autres, ce qui lui donnait évidemment l'aspect d'une grande et belle lanterne. Ce type a été supprimé, sans doute pour obtenir un ensemble plus homogène ; son existence est cependant signalée car elle paraît présenter un autre intérêt que celui de répondre au souci d'une rigoureuse exactitude. On a souligné plus haut en effet que ces pièces n'avaient de cierge que le nom : leur exécution est telle qu'ils ne sauraient être allumés et, de mémoire d'homme, ils ne le furent jamais ; mais aux dires de certains, elles l'étaient autrefois, et ainsi qu'on

le verra plus loin, la procession se déroulait en Orient à grands renforts d'illuminations ; si par ailleurs, au temps d'el-Manṣọ̄ṛ əd-dahbi, elle s'effectuait comme aujourd'hui pendant les dernières heures du jour, El-Ifrâṇî indique que, le lendemain matin, l'éclat de la réception royale était rehaussé par la lumière de flambeaux. Il ne semble donc pas téméraire d'avancer que la lanterne disparue, destinée de toute évidence à abriter de véritables cierges, perpétuait le souvenir du premier état de la manifestation. Il n'en reste pas moins qu'à l'heure actuelle encore ces pièces monumentales, ornement de la procession, ont bien plutôt l'aspect d'imposants candélabres. Le terme, fort imprécis de šmaʿ, employé pour les désigner, a du reste ce sens (1), concurremment avec ceux de « bougie » ou de « cierge ».

On peut se demander, dans ces conditions, si le sens généralement admis de « procession des cierges » correspond bien à la réalité ; la forme de ces édifices coiffés d'une sorte de coupole, certains détails de leur construction visiblement empruntés à l'architecture musulmane, notamment les ouvertures en forme de portes ou de fenêtres, les arcs cintrés ou ogivaux, les stalactites, la décoration directement inspirée par la riche mosaïque murale, mèneraient à penser que le mot ḍọ̄ṛ employé pour désigner la procession, pourrait bien être le pluriel de ḍāṛ, maison ; le sens de l'expression serait alors celui de « maisons de cire », primitivement destinées à abriter des cierges à l'intérieur, ainsi que le suggère le souvenir de la lanterne aujourd'hui disparue ; mais il n'est nullement question de cette dernière dans le texte d'el-Ifrânî et à l'heure actuelle le premier sens est seul admis par la tradition : pour celle-ci chaque construction est bien un cierge ou candélabre une *šemʿa*.

Quoi qu'il en soit, voici nos cierges fin prêts pour la cérémonie ; le rôle des artisans est terminé, celui des personnages religieux commence.

* * *

La procession cependant ne revêt aucun caractère officiel. On s'en consolera aisément en pensant que l'abstention des autorités, préservant la manifestation de toute initiative arbitraire, de toute influence courtisane, a permis d'en maintenir, avec le cérémonial traditionnel, le véritable

(1) Cf. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes.*

caractère. La cérémonie consacre en effet depuis sa création le rôle primordial dévolu aux descendants du grand patron de Salé Sīdi ʿAbd-Allah ben Ḥassūn, dirigés par leur chef de *zaouia*, leur *moqaddem*.

D'après ce dernier, dès l'apparition de la cérémonie, le saint en aurait pris la direction. La chose est chronologiquement possible ; il naquit en effet « après 920 » Hg (1514), nous apprend d'une manière assez imprécise l'auteur de *Dorrat al Ḥijāl* (1), et décéda le 12 Moḥarram 1013 Hg (11 juin 1604) : il fut donc contemporain du célèbre sultan saâdien Aḥmad al-Manṣōr qui régna de 1578 à 1603 et qui, on le verra, est le créateur de la procession.

A la vigile du Mūlūd, vers la fin de l'après-midi, quand le jour commence à décroître, le cortège se forme ; les barcassiers de Salé, revêtus de leurs brillants uniformes aux chatoyantes couleurs et aux abondantes broderies, se joignent aux descendants du Saint ; celui-ci est en effet leur patron, en sorte que cette fête apparaît comme la leur, comme leur moussem ; aussi se chargent-ils de transporter les cierges sans aucune autre rétribution que la satisfaction d'accomplir une œuvre pie. Les cierges sont ainsi tenus à la manière d'étendards, la partie inférieure de l'axe engagée dans un solide étui de cuir reposant sur la taille, et fixé aux épaules par deux courroies entourant la nuque. On mobilise aussi des musiciens armés de leurs clarinettes, des joueurs de tambours, ainsi que de nombreux porte-oriflammes chargés des étendards empruntés, pour la circonstance, au mausolée du Saint. Les adeptes de la Zaouia (2), qui forment un groupe assez important, viennent grossir les rangs des participants, auxquels se joint la foule des manifestants.

La ville est en effet en liesse, car la procession ne marque pas seulement le début de la grande fête religieuse ; elle constitue en outre l'attraction principale de la fête votive du grand saint local, le moussem du patron de la ville, celle des barcassiers encore, celle enfin des enfants, ainsi qu'il sera exposé plus loin ; aussi se déroule-t-elle au milieu d'un grand concours de population et dans une visible atmosphère d'euphorie générale. Les spectateurs que leur condition sociale ou leur âge écartent du cortège en suivent le déroulement du haut des terrasses envahies par les curieux tout le long

(1) Edition Allouche, t. II, p. 346, n° 962.

(2) Les *foqâra*, sing. *faqîr*. Ils revêtaient même autrefois, si l'on en croit la tradition, des costumes spéciaux et des coiffures importées d'Orient.

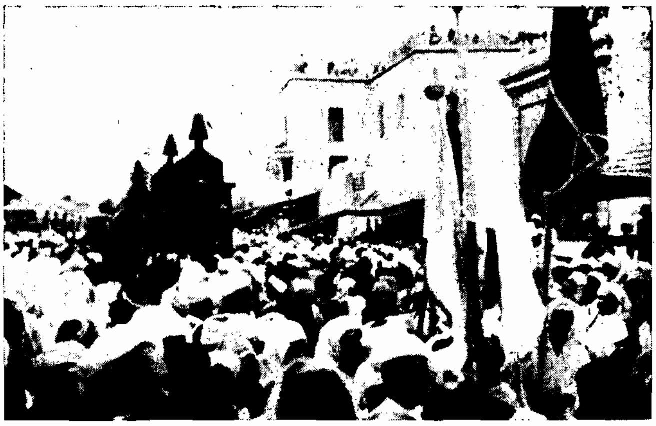


FIG. 1 *a*. — La procession



FIG. 1 *b*. — Une vue de la procession

de l'itinéraire ; elles reçoivent surtout, on s'en doute, les femmes et les enfants qui ne sauraient se mêler à la foule sans crainte de risquer un accident ou d'encourir la réprobation générale (1).

Le cortège se forme sur une petite place située à proximité immédiate de la maison du maître artisan ; les barcassiers porteurs de cierges, disposés en file indienne, s'avancent les premiers, bientôt encadrés puis submergés par une foule débordante d'enthousiasme ; leur premier objectif est le mausolée de Sīdî Aḥmed Ḥajji, un autre grand saint dont s'honore la ville ; ils s'y rendent par le Sūq əl-Kbīr des ʿaṭṭāṛa et marquent devant son tombeau, en son honneur, une pause d'environ dix minutes, après quoi ils en repartent pour gagner le sanctuaire de Sīdi ʿAbd-Allah bən Ḥassūn situé au nord-ouest, dans la partie haute de la ville ; l'itinéraire emprunte les rues commerçantes : le s-sǫq el-Kbīr, les ḫarrāzīn, la Qīsāriyya, le quartier dit Taḥt el-qāʿā, les ḥarrārīn, pour aboutir à la médersa mérinide ; de là, les assistants poursuivent par la grande mosquée, la zaouia Tîjâniyya, toujours au milieu de la même affluence, d'une densité qui rend toute circulation pratiquement impossible ; les fifres égrènent leurs sons aigres et perçants, que scandent les sourds battements des tambours et ceux plus clairs des tambourins ; les longs oriflammes flottent au vent, le service d'ordre d'ailleurs tout symbolique et débonnaire est débordé, les femmes sur les terrasses poussent leurs youyous retentissants, la liesse est générale.

Le mausolée de Sīdî ʿAbd-Allah ben Ḥassūn est situé dans le voisinage de la Grande mosquée-cathédrale ; le cortège, avant de l'atteindre, gagne une maison bien connue sous le nom de ḍāṛ əš-šmaʿ = la maison des cierges, constituée habous par le sultan saadien Mūlāy əṛ Ṛšīd, dit-on, pour abriter les descendants du saint (2). La terrasse de cette maison est particulièrement chargée de femmes et surtout d'enfants vêtus avec la plus grande recherche. Une tradition bien établie et toujours respectée veut que le cortège en fasse le tour un certain nombre de fois — sept en principe, trois ou quatre en pratique — suivant le temps dont on dispose encore, car la procession dure depuis déjà deux heures. De là, le cortège repart pour sa dernière étape qui l'amène au sanctuaire du révéré patron de la

(1) A Alger, au reste, la cérémonie est exclusive des femmes.

(2) Ou du moins, à l'heure actuelle, certains d'entre eux, car ils comptent environ 150 personnes réparties en trente-cinq familles.

ville où les cierges sont suspendus à de solides cordes fixées à demeure aux plafonds. Le plus beau prend place au centre de la coupole, dominant le catafalque, tandis que les autres sont disposés devant le *miḥrāb* sur les côtés, les plus petits enfin dans une chapelle qui prolonge le mausolée vers le Sud ; il est possible de les apercevoir de l'extérieur, à travers les grillages des ouvertures qui dispensent une avare lumière. Ils demeurent ainsi suspendus sous la protection et la bénédiction du saint jusqu'à l'année suivante, où ils sont détachés et conduits au maître artisan qui leur redonnera une nouvelle fraîcheur pour constituer l'ornement d'une nouvelle procession.

Celle-ci au reste, bien que revêtant un faste particulier, n'est pas la seule de son espèce à se dérouler dans là cité et Sīdî ʻAbd-Allah ben Ḥassūn n'en a pas l'apanage. Une cérémonie semblable, mais plus modeste, est célébrée tous les deux ou trois ans en l'honneur d'un autre saint de la ville, Sīdī Ben-ʻÂšir, plus ancien et presque aussi célèbre que le premier et dont le sanctuaire est situé plus au nord, tout près de la mer ; elle ne comporte qu'un cierge, et passe à peu près inaperçue ; une troisième enfin, celle de Sīdî Aḥmad Ḥajji, est tombée dans l'oubli.

***

Au reste, la procession qui se déroule en l'honneur de Sīdî ʻAbd-Allah ben Ḥassūn ne met pas le point final aux manifestations ; elle est tout d'abord immédiatement suivie d'un repas offert par les descendants du saint aux barcassiers porteurs des cierges ainsi qu'aux adeptes de la confrérie et aux nécessiteux, en sorte que leur caractère rituel apparaît de toute évidence.

On aura remarqué que l'élément essentiel de la fête, la Nativité du Prophète, est demeuré jusqu'ici à l'arrière-plan ; il va reprendre tous ses droits au cours des cérémonies suivantes. En effet, à l'intérieur du sanctuaire brillamment illuminé, la nuit se passe en exercices de piété où domine la littérature panégyrique psalmodiée ou chantée en l'honneur de l'apôtre d'Allah ; ces oraisons constituent, comme cette nuit-là dans tous les lieux de prière, l'élément essentiel de la manifestation, et lui confèrent son véritable caractère d'hommage au révélateur de la religion musulmane. Pour en rehausser l'éclat, un orchestre est engagé, qui accompagne l'exé-

cution de ces chants, cependant que des boissons, des gâteaux et autres friandises soutiennent les assistants au cours de cette longue nuit de dévotions. Et cet ardent hommage au Prophète se poursuit dans la matinée du lendemain, au cours de laquelle réapparaissent les tambourins de la veille. Enfin, à la méridienne, un nouveau repas à intention sacrificatoire, plus important que celui de la veille, est servi aux adeptes du saint, aux barcassiers et aux pauvres, toujours à l'intérieur du mausolée ; la charge en incombe successivement à chacun des descendants de Sīdî ʿAbd Allah bən Ḥassūn selon un tour de rôle établi par le moqaddem de la zaouia : c'est la cérémonie de la geṣʿa, ainsi nommée parce que le repas se compose d'un énorme couscous : l'affluence y est considérable puisqu'on ne l'estime pas à moins de cinq cents personnes, en sorte que la charge de ce sacrifice apparaît assez lourde. Il met en tout cas le point final aux manifestations qui marquent à Salé la procession des cierges.

***

En recherchant les traces possibles de cette cérémonie dans d'autres villes marocaines, on s'est rapidement rendu compte que cette question posait celle de l'origine même de la coutume : on verra plus loin en effet que l'histoire en a conservé le souvenir à Marrakech ; selon la tradition salétine, elle se serait déroulée autrefois à Fès (1), mais à l'heure actuelle, il faut en prendre son parti, seule la vieille cité des corsaires lui est demeurée fidèle. On s'est demandé, dans ces conditions, comment une telle cérémonie avait persisté dans une modeste ville de la côte, alors qu'elle avait disparu des deux grandes capitales. La raison en est bien simple, et toute prosaïque : rien ne se célèbre sans ressources, les manifestations du culte elles-mêmes supposent un minimum de substrat matériel. Or, les frais occasionnés par la décoration annuelle des cierges sont élevés : l'achat de la cire, celui des matières tinctoriales, du combustible, du papier même, représentent une sérieuse dépense et le salaire des artisans occupés deux mois durant à ce travail n'est pas moins important. Or la pérennité des ressources destinées à permettre la survie de l'institution fut précisément assurée par un pieux

(1) La famille des Fâsiyîn a conservé le souvenir de cierges monumentaux suspendus autrefois dans les mausolées des grands saints de la ville, notamment à celui de leur ancêtre, le célèbre savant et mystique Sidi Yûsuf al-Fâsî Abu l-Maḥâsin, contemporain de Sîdî ʿAbd Allah bən Ḥassūn, sur lequel cf. *Chorfa*, p. 240 sq.

disciple de Sīdi ʿAbd Allah bən Ḥassūn selon les uns, une femme également adepte du saint selon les autres, lequel — ou laquelle — constitua bien de mainmorte un jardin (1), dont il affecta les revenus à la procession des cierges ; et cette destination a toujours été scrupuleusement respectée par la Niẓāra des habous de Salé, si la règle de la spécialité n'a pas été observée (2) ; ce jardin en effet, situé près de Bab-Khemis, a été aliéné, et sur son emplacement divers bâtiments administratifs ont été édifiés, dont la recette des P. T. T. et la Mahakma du Pacha (3) ; mais un crédit a toujours été affecté aux dépenses de la procession, et il fait chaque année, entre le naẓir et le maître artisan, l'objet de pourparlers que rendent nécessaires d'une part l'impossibilité de déterminer le rapport actuel de l'immeuble aliéné et d'autre part les fluctuations des valeurs. C'est ainsi qu'en 1944 fut affecté un crédit forfaitaire de vingt mille francs ; celui prévu pour 1945 dépassait 32.000 francs. Telles sont les conditions grâce auxquelles s'est maintenue à Salé, à travers les vicissitudes de l'histoire, depuis plus de trois siècles, la procession des cierges. Le généreux fondateur avait vu juste, et on doit se féliciter de son geste, sans lequel il est fort probable que le Maroc ne connaîtrait plus cette curieuse institution.

***

On a déjà eu l'occasion de faire allusion à ses origines ; la question se pose d'autant plus naturellement à l'esprit que les processions ne constituent pas précisément la menue monnaie du rituel musulman, et il n'est pas indifférent de souligner que la seule prévue par l'orthodoxie, celle des rogations, s'inspire avant tout de considérations utilitaires, que recouvre un appareil religieux bien discret.

Or aux termes d'une tradition bien établie à Salé, la procession des cierges serait d'origine turque ; il est de notoriété publique qu'elle a été introduite au Maroc par le célèbre souverain Abu-l-ʿAbbās Aḥmad al-

(1) Une *sānya*, jardin irrigué.

(2) Pratique régulière : un vers de l'*ʿAmal al-Fâsî*, t. I, p. 262, édition lithographiée de 1298 hg. consacre en effet la possibilité pour les habous de faire masse de tous leurs revenus, et de répartir les crédits au mieux des besoins ; on pourra, pour plus amples renseignements, se reporter au même tome commentaire, p. 268 sq. (fasc. 34, p. 4).

(3) Le sommier des habous de Salé aurait disparu au cours de la peste qui ravagea la ville sous la dynastie saâdienne. Sur cette épidémie, cf. *Nozhat el-Ḥādî*, traduction HOUDAS, p. 305 (p. 145 du texte arabe).

Manṣūr aḏ-ḏahbî, l'illustration de la dynastie saadienne. Les attaches de ce personnage avec la Sublime Porte sont bien connues. Sans vouloir entrer dans de plus amples détails, on rappellera que son père Moḥammad aš-Šīḫ fut traîtreusement assassiné par un groupe de Turcs qu'il eut l'imprudence de prendre à son service, et qui emportèrent sa tête à Constantinople où elle fut suspendue aux remparts de la ville. A sa mort, son fils aîné Maulāy ʿAbd-Allah s'empara du pouvoir, tandis que les deux autres, Maulây ʿAbd-el-Mālek et Maulāy Aḥmad, le futur al-Mansūr, craignant pour leur vie, s'enfuyaient à Tlemcen, puis à Alger, d'où ils gagnèrent Constantinople où ils approchèrent le sultan Murād. Ils lui demandèrent, dit-on, la restitution du chef de leur infortuné père, mais intriguèrent surtout auprès du souverain pour obtenir son appui afin de détrôner leur frère. Après la prise de Tunis, à laquelle ils participèrent en 1574, Murād se décida enfin à appuyer par les armes les revendications d'ʿAbd-el-Mālek et lui confia une armée qui assura le succès du prétendant contre son neveu Maulāy Mḥammad al-Maslūḫ, fils de Maulāy ʿAbd Allah, décédé dans l'intervalle. La mort prématurée de Maulāy ʿAbd-al-Mālek à la célèbre bataille de Wādi-l-Maḫāzīn, en 1578, assura l'avènement de son frère Maulāy Aḥmad. On sait que ce prince, vivement impressionné durant son séjour à Constantinople par le spectacle de la puissance turque, prit modèle sur elle dans l'organisation de son royaume, notamment de l'armée et de la flotte (1) ; il s'en inspira également pour l'étiquette de sa cour, à laquelle il voulut donner un faste tout oriental, et alla même jusqu'à imiter les souverains turcs dans leur manière de s'habiller (2). L'institution par le souverain d'une coutume aussi originale et brillante que celle de la procession des cierges n'a donc rien qui puisse surprendre. Au reste, la dynastie saadienne succédait aux Mérinides, qui avaient popularisé au Maroc la fête du Mūlūd et la célébraient avec un éclat tout particulier ; on comprend le souci de leurs successeurs de faire encore mieux, dans un domaine particulièrement propre à s'attirer la sympathie des masses.

L'histoire confirme les données de la tradition. Elle nous apprend en effet qu'Aḥmad al-Manṣūr donna aux fêtes de la Nativité du Prophète

(1) Cf. L. PROVENÇAL, *Les Historiens des Chorfa*, pp. 96 et 108.

(2) Il portait en effet, dit le « Chroniqueur anonyme », p. 64 du texte publié par G. S. COLIN « de vastes vêtements qui traînaient à terre et couvraient ses pieds, à tel point qu'il risquait de s'y empêtrer ».

un vif éclat. Dans son ouvrage intitulé *al-Muntaqâ al-maqṣūr ʿalā ma'âṭir ḫilāfat al-Manṣūr* » (1), Ibn al-Qâḍī (2), décrivant la réception que donnait le souverain à cette occasion, insiste sur son faste, sur la diversité des mets et sucreries offerts aux assistants, sur le nombre et la variété des *mīlădiyyāt*, poèmes panégyriques en l'honneur du Prophète, ou chants de même caractère, exécutés avec accompagnement d'orchestre ; mais la plus grande partie (3) du passage qu'il y consacre est encombrée de la citation in extenso de deux de ces poèmes, au détriment de la partie purement historique. Al-Maqqarī (4), dans son *Nafḥ aṭ-Ṭīb* (5), se place encore davantage au point de vue strictement littéraire. C'est chez l'historien le plus ancien de la dynastie saadienne, al-Ifrānī (6) qu'on trouve sur cette cérémonie, qui se situe à Marrakech, les détails les plus intéressants ; et encore cet auteur se contente-t-il, de son propre aveu, de reproduire les renseignements que donnait son prédécesseur al-Fištālī (7) dans son ouvrage, aujourd'hui introuvable, intitulé *Manâhil aṣ-Ṣafā fī aḫbâr al-Mulūk aš-šorafā'*. Les renseignements ainsi rapportés apparaissent du plus haut intérêt. Al-Ifrânî, en effet, consacre à la préparation de la cérémonie, ainsi qu'à son déroulement, une description assez détaillée et assez précise pour qu'on puisse l'identifier sans le moindre doute avec celle de Salé : il s'agit incontestablement des mêmes cierges, dont l'aspect évoquait déjà l'image de rayons de cire ; mais voici plutôt le passage in-extenso (8) :

« Au rapport de Fichtali, voici quel était le cérémonial pratiqué à l'occasion des fêtes de la Nativité du Prophète : dès qu'on apercevait les premiers rayons de la lune de Rebia I, le souverain adressait des invitations à ceux des faqirs de l'ordre des soufis qui exercaient les fonctions de muez-

(1) Manuscrit de la Bibliothèque Générale du Protectorat, folio 33 au recto, dernière ligne et du folio 43 recto, au recto du 50 ; sur cet ouvrage, cf. E. Lévi-Provençal, *Les manuscrits arabes de Rabat*, N° 373, et *Chorfa*, pp. 105 à 110.

(2) Šihāb ad-Dîn Abu l-ʿAbbās Aḥmad b. M. b. M. b. Aḥmad b. ʿAlî b. ʿAbderraḥmān b. Abî-l-ʿÂfiya al-Miknâsî az-Zanāti, connu sous le nom d'Ibn al-Qâḍî, né en 960 (18 décembre 1552-6 décembre 1553), mort en 1025 (1616), cf. E. Lévi-Provençal, *Les Historiens des Chorfa*, p. 100 sq.

(3) Du folio 43 verso à 48 verso.

(4) Abu l-ʿAbbās Aḥmad b. Moḥammad al-Maqqarî at-Tilimsānî al-Māliki al-Ašʿarî, né en 1000 (1591), m. en Jumādā II, 1041 (janvier 1632). Cf. *G. A. L.*, t. II, p. 296.

(5) T. IV, pp. 641-645.

(6) Abū ʿAbd Allâh Moḥammed b. el-Ḥājj Moḥammad b. ʿAbd-Allâh aṣ-Ṣaġîra al-Ifrânî, né vers 1080 h. (1669-1670), *Chorfa*, pp. 112 sq.

(7) Abū Moḥammad et Abū Fāris ʿAbd el-ʿAzîz b. Moḥammad b. Ibrâhîm aṣ-Ṣanhâdjî al-Fištâlî, né en 956 h. (1549), m. en 1031 (1621-1622), *Chorfa*, p. 92 sq.

(8) Traduction Houdas, p. 237 sq., texte arabe, p. 145 sq.

zins et se dévouaient à faire les appels à la prière pendant les heures de la nuit. Il en venait de toutes les villes importantes au Maroc, et, de tous côtés, ces agents du culte se rendaient à l'invitation du Sultan. Ordre était ensuite donné aux marchands de cire de préparer un certain nombre de cierges et de mettre tous leurs soins à cette fabrication. Aussitôt, ces habiles artisans se mettaient à l'œuvre et rivalisaient de zèle comme font les abeilles lorsqu'elles construisent les gracieux enchevêtrements de leurs alvéoles. Ces cierges avaient une grande variété de formes ; ils étaient si élégants qu'ils émerveillaient les regards et leurs couleurs étaient si vives que leur éclat ne pâlissait pas devant celui des plus belles fleurs.

« La veille de la fête de la Nativité, les gens dont le métier consiste à porter les litières des fiancées lorsqu'on les conduit à leurs maris se mettaient en devoir de transporter en grande pompe ces magnifiques cierges. Ce cortège était si brillamment ordonnancé et présentait un si beau coup d'œil que les habitants de la ville accouraient de tous côtés pour les contempler. Aussitôt que la chaleur du jour commençait à se calmer, les porteurs se mettaient en marche, tenant sur leur tête ces cierges qui semblaient être alors de jeunes vierges traînant les pans de splendides tuniques ; leur nombre était tel qu'on croyait voir une forêt de palmiers. Le cou tendu, hommes et femmes se bousculaient pour admirer ces porteurs de cierges que suivaient d'habiles musiciens jouant du tambour et de la trompette. Le cortège allait ainsi s'installer sur des estrades qui lui avaient été préparées dans l'une des salles du palais royal.

« Dès que l'aurore apparaissait, le sultan sortait du palais, faisait la prière avec la foule du peuple, puis, vêtu d'une tunique blanche emblême de la royauté, il allait prendre place sur le trône devant lequel on avait déposé tous les cierges aux couleurs variées, les uns blancs comme des statues, d'autres rouges, tous garnis d'étoffes de soie pourpres et vertes ; à côté étaient rangés des flambeaux et des cassolettes d'un si beau travail qu'ils causaient l'admiration des spectateurs et émerveillaient les assistants. Cela fait, la foule était admise à pénétrer ; chacun se plaçait selon son rang, et quand tout le monde avait pris place, un prédicateur s'avançait et faisait une longue énumération des vertus du Prophète et de ses miracles, rappelait succinctement tout ce qui avait trait à la naissance de Mahomet et à son allaitement.

« La conférence terminée, tous les assistants accomplissaient les céré-



FIG. 2. — Détails d'un cierge

monies de l'office de la Nativité, puis on voyait alors s'avancer les membres des confréries murmurant les paroles d'aš-Šuštarî (1) et celles d'autres soufis, tandis qu'une troupe de coryphées déclamait des vers en l'honneur des deux familles » (2).

***

Tous les éléments de la cérémonie actuelle se retrouvent, à une exception près, dans cette description : les cierges dont l'identification n'est pas douteuse, et qui, pas plus que ceux confectionnés de nos jours, n'étaient destinés à être allumés, puisqu'à côté d'eux des flambeaux prenaient place le lendemain à la réception royale ; la procession qui se déroulait avec faste à la vigile, durant les dernières heures du jour ; le rôle primordial réservé aux soufis et aux membres des confréries religieuses, la participation de la foule, la présentation de mets aux assistants durant la réception royale du lendemain ainsi que la récitation de compositions panégyriques en l'honneur du Prophète. La seule différence réside dans la qualité des porteurs de cierges : dévolu, dans la capitale du Sud, à des portefaix professionnels, ce rôle est tenu à Salé par les barcassiers revêtus de leurs brillants uniformes. Or selon la tradition salétine, cette tâche incombait autrefois aux artilleurs du Sultan — aux ṭōbjīya délégués par le Souverain, car la cérémonie revêtait alors un caractère officiel qui en rehaussait la signification et l'éclat. Précisément, ce vocable de « ṭobjīya » est encore couramment employé de nos jours pour désigner les barcassiers du Bou Regreg (3) ; leurs uniformes n'ont certes rien de marocain, mais semblent bien au contraire d'origine turque, en sorte que ce corps apparaît comme une survivance des anciens artilleurs du port.

Cette information d'Al-Ifrānī sur la procession saâdienne est la seule qu'on ait pu relever chez les historiens marocains. Avant lui, Abu l-Ḥasan Alī b. Moḥammad at-Tamgrūtî, auteur de l'ouvrage *En-Nafḥat el-miskiya fi s-sifārat et-tourkiya,* publié par H. de Castries, se borne à décrire la réception le jour même du Mūlūd à la cour d'al-Manṣūr (4), et ce passage

(1) Sur ce célèbre Soufi Sahl-at-Tustari ou Šuštari. mort en 896 (A. C.), cf. Ibn Khallilan, V. I, pp. 602 et 603.

(2) La famille du Prophète et celle d'Al-Manṣūr.

(3) Il l'a été à plusieurs reprises, le plus spontanément du monde, par le moqaddem de la zaouia Sidi ‘Abd-Allah b. Ḥassūn, au cours des recherches.

(4) Pp. 88-92 de la traduction.

est reproduit dans l'*Istiqṣā'* (1), à la suite de celui d'al-Fištālī emprunté à al-Ifrānī (2) ; les recherches dans l'histoire générale d'Az-Zayānī, *at-Torjomān al-mo'rib 'an duwal al-mašriq wa-l-maġrib* n'ont donné aucun résultat.

Il en a été de même, jusqu'ici tout au moins, de celles entreprises pour retrouver trace, à Constantinople, de la cérémonie dont s'inspira le Sultan Aḥmad al-Manṣūr. L'ouvrage de M. d'Ohsson, intitulé *Tableau général de l'Empire Othoman*, paru en 1788-1791 et signalé par l'*Encyclopédie de l'Islam* comme particulièrement riche en détails sur les cérémonies du Maulid dans la capitale ottomane, n'existe pas à la Bibliothèque Générale du Protectorat. S'agissant des sources purement marocaines, les recherches devaient nécessairement se circonscrire aux auteurs des relations de voyage en Orient : jusqu'ici, elles n'ont malheureusement pas été fructueuses. On n'a rien relevé dans la *Riḥla* d'Ibn Jobair ni dans celle d'at-Tamgrūtī citée plus haut. A en croire certaines compétences, l'historien az-Zayânî, dans sa célèbre relation *at-Torjomānat al-Kobrā* (3), aurait décrit la procession de Constantinople en tous points semblable à celle de Salé, y compris la présence d'énormes cierges-candélabres ; on n'a pas retrouvé trace de ce passage dans l'unique exemplaire de cet ouvrage qui figure à la Bibliothèque Générale, et on n'a pu encore s'en procurer d'autres copies pour élucider ce point important. Un savant de Ṛabat, Sīdī Brâhîm at-Tādilī, décédé il y a une vingtaine d'années et qui séjourna deux ans à Constantinople est l'auteur d'un commentaire sur le poème bien connu intitulé *al-Hamziyya* d'al-Būṣīrî ; au commentaire du vers :

« La nuit du Maulid, joie de la religion, et le jour de cette fête, objet de liesse », cet auteur conte que le jour même de cette fête les écoliers, parés de leurs plus beaux vêtements, parcouraient les rues de la capitale ottomane sous la conduite de leurs maîtres, en psalmodiant le Coran et en récitant des oraisons (4) au milieu d'une grande affluence qui garnissait les terrasses et dans laquelle — détail à noter — figuraient pêle-mêle musulmans, chrétiens et juifs ; il n'y est nullement question de cierges. Une dernière riḥla enfin nous a été signalée comme susceptible de fournir un témoi-

(1) Tome III, p. 75 du texte arabe.
(2) *Ibid.*, p. 75.
(3) Cf. *Chorfa*, p. 185 sq.
(4) « ḏikr. ».

gnage direct sur ce point particulier, celle d'un certain Sîdî Moḥammad b. ʿOṯmân al-Miknâsî; on n'a pu jusqu'ici avoir communication de son ouvrage, demeuré comme le précédent à l'état de manuscrit.

Point n'est besoin au reste de rechercher si loin : on retrouve en effet, dans l'ethnographie nord-africaine même, et précisément à l'occasion du Mūlūd, une cérémonie qui présente des analogies frappantes avec celle de Salé. Elle se déroule à Alger (1) où la fête est marquée comme il convient par une débauche d'illuminations, mais aussi à la Vigile par une procession aux lumières. Les assistants y promènent ces lanternes en papiers multicolores, chères à notre enfance, aux formes cylindriques ou sphériques se pliant en accordéon, munies au centre d'une modeste bougie et dans lesquelles il faut évidemment voir l'adaptation, à la vérité assez inattendue, des possibilités modernes à une tradition sans doute ancienne, mais sur l'origine de laquelle il serait intéressant d'être fixé ; il n'est pas indifférent de rappeler à cet égard qu'Alger a subi pendant trois siècles la domination turque.

***

Si l'existence d'une procession aux flambeaux dans la capitale ottomane, à la Vigile du Mūlūd, n'a pu être établie, on a été plus heureux en remontant davantage dans l'histoire de l'Islam. Celui-ci, on le sait, ne comptait au début que deux grandes fêtes religieuses ; celle du Mūlūd n'apparut que plus tard. Bien qu'il ne rentre pas dans le cadre de cette étude d'en rechercher les plus anciennes manifestations, elles paraissent bien être, en tant que fête publique, celles que rapporte al-Maqrīzī (2), citant al-Ma'mūn dans son ouvrage intitulé *Kitāb al ḫiṭaṭ al-maqrîziyya*, tome II, p. 292 sq. (3) et qu'il place en l'année 516 de l'hégire (1122-1123 J. C.), sous le règne fatimite ; l'auteur note au reste qu'on y célébrait non seulement la Nativité du Prophète, mais encore les anniversaires de ʿAlî, de Fāṭima et même du prince régnant. A la suite de l'opposition des docteurs contre cette innovation šīʿite, qui leur paraissait plus dangereuse encore par ses développements que dans son principe, ces fêtes furent

(1) Renseignements obligeamment communiqués par M. Valat.

(2) Abu-lʿAbbās Aḥmad b. ʿAli b. ʿAbd-al-qâdir b. Moḥammad al-Ḥosaini Tâqî-ad-dîn al-Maqrīzī, *G. A. L.*, t. II, p. 38, né en 766 (1364), m. le 27 Ramaḍân 845 (9 février 1422).

(3) Edition du Caire, 1.324 hg.

supprimées durant quelque temps ; elles devaient revivre bientôt après au nombre non plus de quatre, mais de six : aux anciennes en effet s'ajoutèrent le Maulid d'al-Ḥasan, et celui de son frère al-Ḥosain, dont la mémoire est, on le sait, en grand honneur chez les Šī'ites. Aucune cérémonie toutefois, aucune procession ne se déroulait à la Vigile ; on retiendra, par contre, un élément assez inattendu ; l'extraordinaire abondance de sucreries et de douceurs variées le jour même de la fête : nous en retrouverons trace au Maroc, comme dans toute l'Afrique du Nord.

S'agissant plus spécialement des processions aux flambeaux, les plus anciennes dans l'Islam paraissent bien être celles que signale al-Maqrīzī — encore lui — dans ses mêmes *Ḫiṭāṭ*, tome II, p. 34 sq ; elles ne se rapportent pas cependant à la célébration du Maulid, et c'est sans doute la raison pour laquelle l'auteur de l'article dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, s.v. « Mawlid », n'en a pas fait état. D'après al-Maqrīzī, citant au reste divers auteurs, la coutume s'établit au Caire, depuis l'année 380 hég. (990-991 J. C.), d'illuminer à la Vigile du premier et du quinze de chacun des mois de Rajab et de Ša'bān, pour fêter l'approche du Carême. En outre, le deuxième jour de Rajab, le vizir al-Ma'mūn procédait en grand apparat à la visite des mosquées et des sanctuaires, et faisait distribuer aux pauvres des mets et des friandises (1). De nouvelles précisions nous en sont encore fournies quelques lignes plus loin (2) : citant un certain Ibn at-Ṭâwīr, al-Maqrīzī nous révèle en effet que le 15 Jumâdā II on coulait de grands cierges dont chacun pesait un sixième de quintal (3) ; à la vigile du premier jour de Rajab, chaque notaire, muni d'un flambeau, se rendait du vieux Caire à la nouvelle ville, après la prière de l''aṣr, c'est-à-dire en fin d'après-midi, exactement comme à Salé ; un cortège se formait alors au domicile du cadi, qui en prenait la tête précédé de porteurs de cierges allumés, suivi de ses adouls, des muezzins, des lecteurs du Coran, au milieu d'une telle affluence, précise l'auteur, que toutes les classes de la population étaient confondues. La procession se rendait ainsi au Palais Royal, où le Souverain daignait se montrer encadré lui-même de cierges, et le cadi lui présentait ses vœux avec le même cérémonial que le jour du Maulid ; le cortège se rendait ensuite dans le même dessein à la demeure du premier ministre,

(1) *Ḫiṭaṭ*, t. II, p. 347.
(2) *Ḫiṭaṭ*, t. II, p. 347, 1.20.
(3) Egyptien.

après quoi il regagnait la vieille ville (Miṣr) en effectuant la visite des mosquées et des sanctuaires qui se trouvaient sur son passage ; et la cérémonie se renouvelait la veille du 15 Rajab, du 1er et du 15 Ša'bān.

Ces processions toutefois n'intéressent pas le Maulid. D'un rapport plus direct avec notre sujet est le précieux témoignage que nous a laissé Ibn Ḫallikān (1) sur la célébration du Maulid à Arbelles ; cette cérémonie se déroulait sous le règne du prince Abū-Sa'īd Kūkubūrī d'origine turcomane, plus connu sous le nom d'al-Malik al-Mo'aẓẓam Muẓaffir ad-Dīn, Saḥib Arbal, beau-frère du célèbre Saladin, lui-même mort en 630 H. (1233-1234 J. C.). L'auteur, originaire de la ville, se trouvait particulièrement bien placé pour décrire un spectacle auquel il assista à diverses reprises, notamment en Jumādā II 626 H. (1229 J. C.) (2). Dans son *Kitāb Wafayāt al-A'yān, wa 'anba' 'abna' az-zamān* (3), il s'étend complaisamment sur le faste avec lequel ce souverain célébrait le Maulid du Prophète. Attirés par cette renommée autant que par la réputation de piété et de générosité du prince, de nombreux personnages religieux accouraient à cette occasion des contrées voisines : des savants, des soufis surtout, des juristes, des prédicateurs s'y donnaient rendez-vous. De grandes estrades à plusieurs degrés étaient dressées sur une vaste esplanade, le *mīdān*, où s'installaient des troupes de conteurs, de déclamateurs de poésies profanes ou sacrées, de panégyristes du Prophète, ainsi que des orchestres variés. La vie ordinaire de la cité était suspendue, les commerçants fermaient boutique, les badauds accouraient se réjouir, la liesse était générale.

Mais l'originalité de la fête résidait surtout dans la procession qui marquait la vigile du Maulid (4). Ce soir-là en effet le prince, après avoir célébré la prière du maġrib — notons bien ce moment — quittait son palais au milieu d'un imposant cortège marqué d'une profusion de cierges allumés « dont deux ou quatre, précise l'auteur, paraissent être de ceux faisant l'ornement des processions officielles (5) ; on les transportait à dos de

(1) Šams-ad-Dîn Abû-l'Abbās Aḥmad b. Moḥammad b. Ibrâhîm b. Abī-Bakr b. Ḫallikan al Barmâkî al Irbīlî as Šâfi'ī, né le 11 Rabî' II 608 (23 septembre 121), mort le 26 Rajab 681 (30 octobre 1282), *G. A. L.*, I, 326.

(2) *Kitâb Wafayât al-a'yān*, t. I, p. 553; il signale, p. 482, la même cérémonie en 604 (1207).

(3) Tome I, pp. 552-653, édition de Būlāq ; cf. aussi *op. cit.*, pp. 85 et 482.

(4) Lequel était célébré, nous apprend l'auteur, une année le 8 Rabī'I, et l'année suivante le 12 du même mois, « pour tenir compte des divergences en la matière ».

(5) « min aš-šumū' al-maukibiyya », (du Maulid ?).

mulets, sur lesquels ils étaient assujettis à l'aide de cordes, cependant qu'un homme placé derrière chaque bête assurait leur équilibre ; le cortège partait ainsi de la résidence princière (1) pour aboutir — retenons bien ce nouveau détail — au cloître des soufis. »

Le lendemain matin était encore marqué par l'intervention directe des soufis qui formaient une nouvelle procession se déroulant suivant le même itinéraire. Le souverain faisait alors son apparition, avec le concours de la troupe ; un immense repas — soulignons encore ce dernier point — était ensuite servi à la foule des assistants, aux mendiants surtout qui, recevaient ainsi leur part de la fête, cependant que des vêtements d'honneur et des présents étaient distribués aux personnages marquants et aux religieux (2).

On retrouve dans ces quelques lignes, d'une manière frappante, les traits caractéristiques qui font encore à l'heure actuelle l'intérêt de la manifestation de Salé, et permettent l'identification entre les deux cérémonies : la procession aux cierges, le rôle primordial dévolu aux représentants du mysticisme, les soufis, le repas du lendemain enfin. Dans les deux cas, la procession se déroule la veille de la fête, à la tombée du jour, au milieu d'une grande affluence, selon un itinéraire qui emprunte les artères principales de la ville ; la présence des cierges en souligne le caractère, nullement altéré par ce détail qu'allumés à Arbelles, au début du XIII[e] siècle, ils ne le sont plus à Salé en raison de leur décoration spéciale. Peut-être au reste les deux ou quatre grands cierges remarqués par Ibn-Ḫallikân, et sur la nature et la destination desquels on eût aimé avoir d'autres précisions, ne l'étaient-ils pas non plus ; à défaut de leur forme, sur laquelle on n'a malheureusement aucun détail, leur encombrement et leur poids, qui nécessitaient leur transport à dos d'animal, les apparentent évidemment à ceux de Salé (3).

***

(1) « al-qal'a ».

(2) Le retentissement de cette fête était si considérable qu'un auteur lui consacra un ouvrage spécial intitulé « Kitāb at Tanwīr fī Maulid as-Sirāj al-Munīr », dédié à Muzaffir ad-Dīn ; et Ibn Ḫallikân nous apprend, t. I, p. 553, que cet ouvrage fut lu à Arbelles en présence du prince l'année 626. — Sur l'auteur, Abū 'l-Ḥaṭṭâb 'Omar b. Ḥasan b. Dahyâ al-Ḥāfiẓ, cf. Ibn Ḫallikân, *op. cit.*, t. I p. 481.

(3) Ce n'est pas là, au reste, le seul exemple de cierges monumentaux que nous a laissés l'histoire de la Turquie : az-Zayānî, dans sa *Torjomāna*, décrit complaisamment, p. 42 de l'exemplaire figurant à la Bibliothèque Générale du Protectorat, les deux énormes cierges, « de la taille d'un palmier », qui ornaient des deux côtés du miḥrâb à la mosquée Sainte-Sophie ; leur hauteur était telle qu'on avait dû dresser auprès de chacun d'eux une échelle de dix-sept degrés pour les allumer.

Cette procession aux cierges à l'occasion d'une grande fête musulmane ne peut que surprendre ; le rituel de l'Islam, avons-nous dit, ignore en effet ces manifestations, à l'exception de celle des rogations, à l'inspiration nettement utilitaire ; force donc est d'en rechercher l'origine dans des influences étrangères, qu'il n'est pas difficile de déceler en replaçant la manifestation d'Arbelles dans son cadre historique. Le début du XIIIe siècle, où la situe la description d'Ibn Ḫallikân, marquait déjà le déclin des Croisades ; celles-ci en effet battirent leur plein au cours du siècle précédent — la quatrième se déroula de 1202 à 1204 ; Moẓaffir ad-Dīn y prit une part active aux côtés de Saladin (1) et, par la force des choses, au cours de contacts aussi prolongés, musulmans et chrétiens n'y échangèrent pas que des coups. Si nos croisés rapportèrent d'Orient, comme on sait, bien des données nouvelles, l'influence de leur occupation déborda incontestablement le domaine militaire. Au reste, les conquérants arabes avaient depuis longtemps sous leurs yeux l'imposant spectacle de la pompe qui marquait la célébration du culte chrétien orthodoxe ; mais constituant l'élément dominant et dirigeant de l'Islam, ils avaient pu conserver jusque là, aux manifestations de leur foi, l'austère simplicité du rituel primitif.

La situation devait nécessairement évoluer avec l'apparition de nouveaux conquérants : appartenant à une race étrangère, moins attachés évidemment à la pure tradition arabe, leur amour naturel du faste et de l'ostentation devait rapidement s'extérioriser chez eux en un apparat de cour dont la profusion de flamboyants uniformes devait constituer la manifestation la plus spectaculaire ; n'avaient-ils pas au reste comme excuse, sur le plan politique, l'exemple de la munificence abbasside ? Pour rester dans le domaine religieux, Arbelles, sur les marches orientales de la Mésopotamie, aux portes de l'Iran, ne pouvait manquer de subir l'influence de l'Islam persan, dont le tout puissant schisme šī'ite invitait à prendre certaines libertés avec le rigorisme du vieux dogme primitif. Or le Mūlūd est précisément une fête d'inspiration fatimite, c'est-à-dire šī'îte ; les Turcs eurent une large part dans sa diffusion et la célébrèrent toujours avec un éclat tout particulier se manifestant avant tout — le trait est à souligner — par de brillantes illuminations. On conjecturera avec vraisemblance que le spectacle de la pompe qui marquait la célébration du Noël chrétien,

(1) Ibn Ḫallikân, *op. cit.*, p. 551.

la nuit, dans une profusion de lumières, n'a pu manquer de frapper l'imagination orientale, et flatter le goût de ces nouveaux maîtres ; dans ces conditions, on peut ratifier le jugement des excellents esprits (1) qui attribuent à une influence chrétienne la procession aux flambeaux d'Arbelles, et on est ainsi amené à attribuer la même origine à celle de Salé.

On pourrait cependant objecter qu'il s'agit là, somme toute, de simples conjectures ; mais pour une autre région où se trouvèrent réunies les mêmes conditions que dans le Proche Orient, à savoir un étroit mélange des deux populations chrétienne et musulmane, on relève la même influence, et précisément à l'occasion du Mūlūd ; nous avons sur ce point un témoignage formel et extrêmement précieux, celui du prince Abū l-Qāsim al-ʿAzafī qui régna sur Ceuta et même Tanger durant la période troublée qui précéda l'avènement de la dynastie mérinide : ce roitelet fort cultivé, ami des lettres et des arts, expose dans un ouvrage en manuscrit intitulé *al-Maulid aš-Šarīf* qu'il introduisit dans ses Etats la fête du Mūlūd, en réaction contre l'habitude qu'avaient prise les musulmans du Détroit de s'associer aux manifestations de la Noël, ce Mūlūd chrétien, et même... de réveillonner. Dans ces conditions, autant valait pour les Musulmans célébrer la Nativité de leur propre Prophète (2).

La possibilité d'une influence chrétienne aussi directe, dans un domaine aussi fermé, ne saurait certes être admise sans de bien naturelles réticences. On peut cependant invoquer en sa faveur le témoignage de deux auteurs musulmans, de nature à lever les dernières hésitations. Dans son ouvrage intitulé *Marrakech*, Doutté affirme (3), d'après Ibn al-Ḥājj, que les Musulmans, en Orient surtout, fêtaient la nativité de Jésus-Christ ; par ailleurs, à une époque toute récente, dans un discours prononcé à la séance de la section de sémitique générale tenue à l'Université de Londres, le huit septembre 1892, Aḥmad Zakī, traitant des coutumes funéraires en Egypte, et particulièrement de la « ḥaflat at-ta'bīn » ou cérémonie qui se déroule quarante jours après le décès, s'exprime en ces termes (4) :

« J'ai des raisons de dire, maintenant, que c'est du christianisme que nous vient l'institution du deuil pendant les trois premiers jours qui sui-

(1) Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. « Mawlid ».
(2) Cf. *Istiqṣâ'*, t. II, p. 17.
(3) Cf. pp. 372-373, ainsi que les références sur le *Madḫal* d'Ibn al-Ḥājj.
(4) Cf. *Bulletin des Etudes Arabes*, n° 20, novembre-décembre 1944, p. 143.

vent la mort de la personne que l'on pleure, ainsi que de la cérémonie qui a lieu le quarantième jour, et qui marque la fin des cérémonies funèbres. On ne rencontre aucune trace de cette coutume dans les autres pays essentiellement musulmans, ni chez les premiers adeptes de l'Islam. Aussi doit-on en rechercher l'origine dans la vallée du Nil. Et comme on ne voit dans l'ancienne Egypte aucune trace de cette coutume, il faut croire que c'est dans le christianisme qu'elle trouve sa source ».

***

La présence des soufis à la procession d'Arbelles constituerait même un nouvel argument en faveur de la thèse d'une influence chrétienne. On sait, en effet l'importance prise en Orient par ce mouvement, auquel l'exemple de la vie monacale chrétienne n'est pas demeuré étranger, en sorte que ses membres prirent rapidement figure de clergé. Leur nombre était si important à Arbelles que le prince Moẓaffir ad-Dīn fit construire à leur intention deux cloîtres (1) que fréquentaient une foule de derviches de passage ou installés à demeure, et les dépenses ainsi occasionnées étaient couvertes par les revenus d'importantes fondations habous consacrées à ces fins. Au Maroc, on sait que le mouvement maraboutique prit une part déterminante dans la croisade qui aboutit à l'avènement des Chorfa saâdiens ; on conçoit dès lors aisément que ces princes aient eu pour les soufis du pays les plus grands égards, et il n'est pas étonnant qu'al-Manṣūr leur ait fait une large place dans la célébration du Maulid du Prophète, le saint des saints, leur grand patron en quelque sorte, lequel, par une heureuse coïncidence, se trouvait être en même temps l'ancêtre de la dynastie régnante. On comprendra enfin d'autant mieux l'association du culte de Sîdî ʿAbd-Allah b. Ḥāssūn à la procession des cierges, que ce dévôt personnage fut contemporain du célèbre souverain : il décéda en effet, on l'a dit, le 11 juin 1604, suivant de très près la disparition de son royal suzerain, mort l'année précédente (2).

Le troisième élément de la procession, le repas public de la vigile ou du lendemain, qu'on retrouve dans les cérémonies d'Arbelles, de Salé et, à

(1) Ibn Ḫallikân, *op. cit.*, p. 552.

(2) L'un de ses disciples, le célèbre Moḥammad al-ʿAyyāšî, devait être, à son instigation, l'un des adversaires les plus redoutables de la dynastie saâdienne, et l'un des facteurs déterminants de sa chute ; cf. *Istiqṣâ'*, t. III. p. 107.

un moindre degré, dans la réception d'al-Manṣūr, reflète la même préoccupation de s'acquitter d'une œuvre pie, en une sorte d'expiation souvent imposée au reste par la loi religieuse. Le caractère sacrificatoire du repas de Salé, offert par les descendants du saint dans son mausolée et sous son patronage, n'est pas douteux, et rejoint celui des *ma'rūf*-s, de pratique courante dans le Sous. Il n'y serait pas autrement insisté s'il ne s'en dégageait un élément qu'al-Maqrīzī relevait déjà dans les cérémonies fatimites du Maulid (1), à savoir la profusion de sucreries et de pâtisseries. Il n'est pas en effet sans intérêt de souligner que la même particularité se retrouve au Maroc, comme dans le reste de l'Afrique du Nord, berceau de la dynastie Fatimide. La célébration du Mūlūd ainsi est marquée dans les familles par la confection d'une profusion de friandises où le miel et le sucre occupent la première place, pour la plus grande joie des enfants ; cette coutume a été relevée jusque chez les tribus de l'Anti-Atlas, où elle est même si marquée que le Mūlūd y porte le nom de « fête du miel », *l'īd tamment.* Et si la consommation de ces sucreries est recommandée à chacun, il est évident qu'elles sont surtout destinées aux enfants, qui s'en font à l'avance une joie ; et ainsi se dessine un caractère nouveau de cette fête.

Ce caractère s'accentue nettement dans la procession de Salé : l'affluence des spectateurs qui en suivent le déroulement est en effet marquée par la proportion considérable des bambins qui se pressent à son passage, revêtus de leurs plus beaux atours. C'est une règle en effet que les enfants doivent se montrer ce jour-là dans tous leurs avantages. Les fillettes notamment sont parées avec un soin extrême, et c'est un spectacle ravissant que celui de cette innocente jeunesse, heureuse de se faire admirer, massée sur les terrasses, tout le long de l'itinéraire, dans ses chatoyants costumes ; mais son emplacement d'élection est sans conteste, vers la fin du parcours, l'esplanade en gradins qui marque les abords de la grande mosquée et, plus encore, cette fameuse *dâr-eš-šma'*, cette maison des cierges dont il a été question plus haut. C'est véritablement là que l'on mesure toute la part que prend la jeunesse à la fête, toute la joie que lui inspire le spectacle de ces imposants cierges aux couleurs aussi vives que celles de ses costumes, et ainsi se justifie ce nom de « fête des enfants » couramment appliqué par les Salétins à la procession.

(1) *Ḫiṭaṭ*, t. II, p. 292.

Ici encore, un rapprochement s'impose à l'esprit ; notre Noël n'est-il pas aussi, dans une large mesure, la fête des enfants ? Sans doute se traduit-elle chez nous par d'autres attentions envers eux, mais la préoccupation est la même, et c'est encore à la vigile que se placent dans le monde chrétien les premières manifestations de la fête, où les friandises notamment, les sucreries, les marrons glacés — souvenirs d'un monde pour l'instant disparu — tiennent une si large place. Il s'agit certes là d'un simple rapprochement, dont on ne saurait dans un domaine aussi délicat tirer la moindre déduction, sinon l'expression d'un désir commun, chez des sociétés cependant si différentes, de consacrer à l'enfance l'une des grandes fêtes religieuses ; et sans doute n'en aurait-on pas autrement fait état, sans les considérations historiques qui précèdent.

Enfin, aux dires de certains, mais de certains seulement, la présence des enfants ne serait pas exempte d'un innocent calcul. Les parents en effet auraient ainsi l'occasion d'apprécier la joliesse et le charme des fillettes, bien jeunettes encore, qui assistent à la cérémonie, et d'orienter ainsi, voire même de fixer leur choix sur les futures compagnes de leurs fils ; pensée à la vérité toute naturelle, expression d'un sentiment des plus respectables, et que seuls pourraient condamner des esprits chagrins bien décidés à tout critiquer dans une cérémonie aussi suspecte à leurs yeux.

Telle est cette procession des cierges à Salé, héritière d'un lointain passé ; le caprice d'un grand souverain l'introduisit au Maroc, le geste pieux d'un généreux fidèle la sauva de l'oubli ; sur le plan strictement musulman, associant dans une même ferveur le Prophète vénéré, héros de la fête, et les grands saints locaux, elle réalise cette union de l'orthodoxie et du mysticisme si chère à tous les bons soufis. Et de ses origines profondes, qui semblent bien établies, se dégage cette réconfortante conclusion que lorsque deux civilisations, même aussi différentes que l'Islam et le monde occidental, entrent au contact, elles peuvent toujours, avec un peu de bonne volonté, échanger ce qu'il y a en elles de meilleur.

V. LOUBIGNAC.

UN MÉDECIN DU ROYAUME DE GRENADE

MUḤAMMAD AŠ-ŠAQŪRĪ

Après le glossaire du médecin tunisien Ibn al-Ḥaššā' (1), l'ouvrage auquel Dozy, dans son célèbre *Supplément aux dictionnaires arabes*, se réfère le plus volontiers, quand il cherche à identifier les termes de la pathologie médicale des Musulmans occidentaux, est le petit traité de « Checouri, sur la dysenterie catarrhale » existant en manuscrit à la Bibliothèque universitaire de Leyde, comme le précédent (2).

Ce nom, souvent orthographié Axxecuri ou Axxekuri (3) chez les écrivains espagnols, signifie : celui de Segura, l'habitant, ou l'homme originaire de cette ancienne ville forte de l'Andalousie orientale, appelée Šaqūra, (شقورة), par les Arabes (4). Un certain nombre de personnages connus sur lesquels les biographes musulmans hispaniques ou maghribins nous ont laissé des notices, ont porté cet ethnique. On ne retiendra, en dehors de ceux des médecins dont il va être question ici, que les noms des Ibn Abi 'l-Ḫiṣāl al-Ġāfiqī, famille originaire de Segura, habitant Cordoue, et dont un des membres : 'Abd al-Mālik, servit comme secrétaire d'Etat les sultans almoravides, qu'il suivit à Marrakech et à Fès ; il y succomba en 539/1144-45 J. C., l'année même où s'effondra la dynastie (5).

Ce n'est que deux siècles plus tard, sous les Naṣrides à Grenade et les Mérinides au Maroc, alors que Segura et son territoire étaient déjà reconquis par les Chrétiens, qu'on rencontre des Šaqūriyīn signalés comme ayant exercé la médecine. L'*Iḥāṭa* d'Ibn al-Ḫaṭīb renferme à leur sujet deux

(1) Sur cet ouvrage, cf. la préface à l'édition que M. G.-S. Colin et moi en avons donnée dans la Collection de textes arabes publiés par l'Institut des Hautes Etudes marocaines, vol. XI, Rabat, 1941.

(2) Catalogue De Jong et De Goeje, t. III, p. 262, cod. nº 331.

(3) P. ex. au catal. Robles de la *Biblioteca nacional* de Madrid, nº 270, p. 118.

(4) Références dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, t. IV, p. 301 (E. Lévi-Provençal).

(5) Ibn al-Abbār, *Tekmila*, édit. Codera (*Bibliot. arab.-hisp.*, t. V et VI), nº 1706.

notices (6), dont la première a été résumée par le biographe marocain Ibn al-Qāḍī dans sa *Ǧadwat al-iqtibās* (7) :

1° Abū Tammām Ġālib b. ʿAlī b. Muḥammad al-Laḫmī (8) aš-Šaqūrī, habitant Grenade, d'une famille de médecins et de savants, se rendit jeune encore en Orient pour accomplir le pèlerinage. Il séjourna ensuite au Caire, où il étudia la médecine à l'hôpital (*māristān*) et « s'adonna au traitement des malades en suivant les méthodes orientales ». De retour dans son pays, après s'être arrêté à Bougie, où il exerça, il entra au service du sultan (naṣride de Grenade).

Le biographe ne dit pas pourquoi il passa le détroit et devint le médecin de « l'émir des Musulmans », le sultan Abū Saʿīd (ʿUṯmān II, le mérinide, 1310-1331 J. C.) (9), dont il gagna la faveur par l'aménité de son caractère. La charge lucrative de prévôt des marchands (*muḥtasib*) de Fès le récompensa ; sa situation prospère lui permit de secourir généreusement ses compatriotes. A la mort du souverain, Šaqūrī conserva ses fonctions auprès d'Abū' l-Ḥasan ʿAlī, le nouveau sultan, pendant près de dix ans, car il mourut au début de 741 (incip. 27 juin 1340) à Ceuta, au cours de l'expédition dirigée contre les chrétiens de l'Andalus (10). De lui descend peut-être la branche marocaine des Banū 'š-Šaqūrī, signalée comme connue à Fès, mais déjà éteinte au milieu du XVIIIe siècle, d'après l'auteur du *Našr al-maṯānī* (11).

Ġālib aš-Šaqūrī aurait composé de nombreux et excellents ouvrages : aucun ne nous est parvenu. Les traités médicaux conservés en manuscrits dans les bibliothèques sont tous mis sous le nom du personnage dont la mention suit.

2° Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbd Allāh al-Laḫmī aš-

(6) Ms. n° 1673 de l'Escurial ; cf. Catal Derenbourg, t. III, p. 200. Reprod. photogr. à Rabat, Biblioth. Gén., n° D. 1582, pp. 146 et 354. Autre ms. provenant de Fès, s. n° D .1578, p. 192. Voir aussi Dr L. Leclerc, *Hist. de la médec. arabe*, Paris, 1876, II, 251, 283 et 285, où une notice a été dédoublée.

(7) Edit. de Fès, lith. 1319 Hég., p. 313.

(8) C'est-à-dire dont les ancêtres se rattachaient à la tribu arabe des Banū Laḫm.

(9) Ġālib aš-Šaqūrī est cité à ce titre dans le *Qirṭās*, édit. Fès 1305 Hég., p. 290, et trad. Beaumier (s. t. *Roudh El-Kartas*, Paris, 1860), p. 559, avec la variante Abū Muḥammad, dans sa *Kunya*, et le titre de vizir.

(10) C'est celle qui s'acheva par la défaite de l'armée musulmane sous les murs de Tarifa ; cf. Ibn Ḫaldūn, *Hist. des Berbères*, trad. De Slane, t. IV, p. 432 de la 1re édition.

(11) Edit. de Fès, 1310 Hég., t. II, p. 407, et trad. Michaux-Bellaire (*Archives Marocaines*, t. XXIV), p. 411, à propos de la sainte femme Fāṭima fille de Ḥamdūn aš-Šaqūrī al-Andalusī, m. Fès 1100/1688-89.

Šaqūrī, né en 727/1327, est un contemporain d'Ibn al-Ḫaṭīb, son aîné d'une quinzaine d'années, qui fait de lui un vif éloge. Ils eurent un commun maître : Abū Zakariyā Yaḥyā b. Huḏail at-Tuǧībī, aussi savant en médecine qu'en mathématiques, astronomie et philosophie (12). Muḥammad aš-Šaqūrī, dans ses « Faits d'expérience », cite la pratique d'Ibn Huḏail, à propos du traitement du trichiasis (la direction vicieuse des cils, aboutissement fréquent de la conjonctivite granuleuse), en même temps que celle d'un autre de ses maîtres défunts : le cheikh Al-Ḥāǧǧ Ḥumaidān, sur qui nous n'avons pas d'autre information.

Ibn al-Ḫāṭīb dit encore de Muḥammad aš-Šaqūrī qu'il étudia auprès de son grand-père paternel (13) et du savant vizir Ḫālid b. Ḫālid, enfin qu'il suivit la voie spirituelle de deux soufis : Abū Mahdī ʿĪsä, puis Abū Ǧaʿfar az-Zanātī. Il aurait composé, outre le traité médical dont il va être question, deux livres intitulés, le premier : *al-Ǧihād al-akbar*, « La guerre sainte la plus grande », le second : *Qamʿ al-Yahūdī ʿan taʿaddi l-ḥudūd* « L'écrasement du Juif pour qu'il ne franchisse pas les limites » (qui lui sont assignées) (14). Ce dernier titre laisse penser à un ouvrage de polémique contre un praticien israélite de Grenade, peut-être un concurrent appelé à la cour dont aš-Saqūrī était l'un des médecins attitrés (15).

Enfin, bien qu'il ne soit pas mentionné dans la liste d'Ibn al-Ḫaṭīb, nous avons des raisons de croire à l'exactitude de l'attribution à Muḥammad aš-Šaqūrī de l'opuscule (*maqāla*) sur « les maladies des organes de l'homme de la tête aux pieds » appelé aussi « Faits d'expérience », *Mu-*

(12) Ce n'est pas l'auteur de « *La Parure des Cavaliers* », qui se nomme ʿAlī b. ʿAbd ar-Raḥmān, mais le savant de la même époque (m. fin 753/début 1353), biographié dans l'*Iḥāṭa*, ms. D. 1578 de Rabat, p. 213 ; ms. 1673 de l'Escurial, p. 261. Il est cité par Ibn Ḫaldūn, *Berbères*, trad. IV, 390.

(13) Il n'est pas désigné ici nommément, mais la lecture de la *Tuḥfat al-mutawassil* ne peut laisser aucun doute. Comme on le verra, l'auteur cite à plusieurs reprises des faits d'expérience de son grand-père Ġālib aš-Šaqūrī, soit en Orient, soit en Espagne ; cf. notamment F^os 30 a du ms. d'Alger et 217 b du ms. de Leyde. La non-concordance des noms chez les biographes et dans les manuscrits tient sans doute à l'omission d'un échelon dans la liste d'ascendants du petit-fils, dont le père s'appelait ʿAlī, tout comme le père de Ġālib.

(14) Casiri (*Bibliot. arab. hisp. Escurial*, II, 89) a cité ce passage de l'*Iḥāṭa*, où il interprète [illegible]

ghouâṭa. Une chapelle très fréquentée recouvre son tombeau et forme un *ribāṭ* qui est toujours rempli de monde » (1).

L'auteur du *Qirṭās* avance que ʿAbdallâh ibn Yâsîn, tué dans le Korifla, fut enseveli en ce lieu « et on bâtit une mosquée sur sa tombe » (2).

Cependant, aucun auteur, à ma connaissance, n'a donné de description de ce

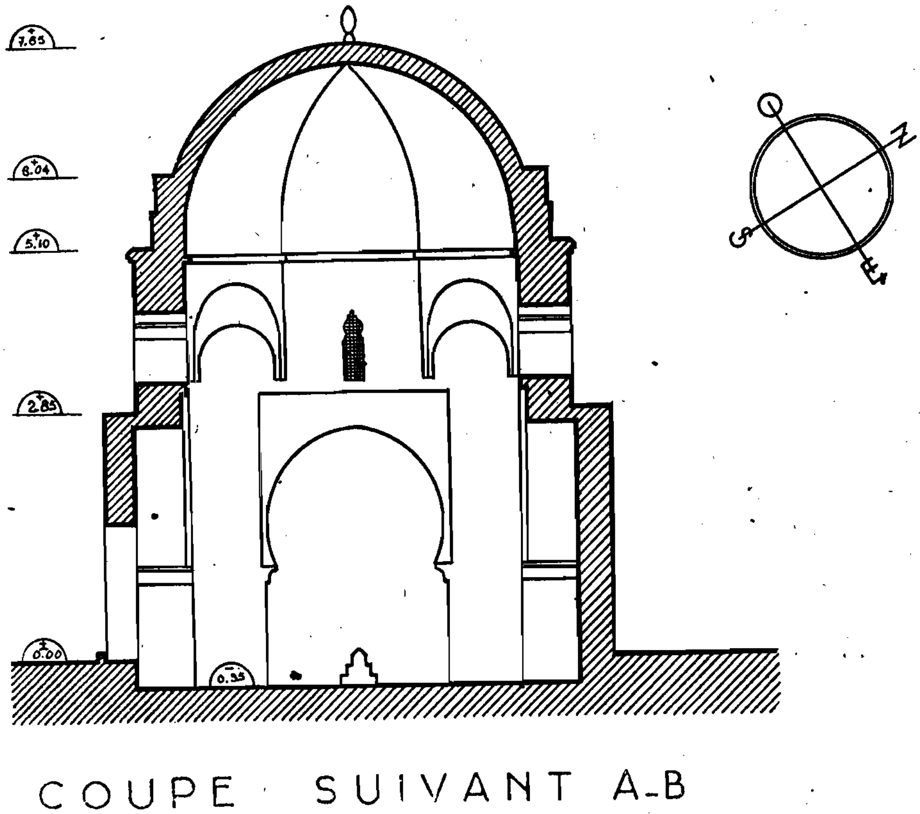


FIG. 1 *c*

tombeau illustre. On ne saurait s'en étonner étant donné la simplicité de l'édifice. Les données des textes et, on le verra plus loin, celles de l'archéologie, concordent. Nous sommes bien là en face du tombeau du célèbre ʿAbdallâh ibn Yâsîn, l'initiateur et le chef religieux de la réforme almoravide.

Ce n'est pas ici le lieu de rappeler la carrière et la figure de celui qui, après avoir provoqué et dirigé à ses débuts la prodigieuse aventure des Almoravides, trouva la mort en luttant contre les hérétiques Berghouâṭa.

Son nom était «ʿAbdallâh ibn Yâsîn ibn Meggou (ou Mekkou) el-Guezzoûli »,

(1) Traduction de Slane, *Description de l'Afrique Septentrionale*, 2e éd., 1913, p. 318.

(2) Traduction A. Beaumier, s. t., *Roudh el-Kartas, Histoire des souverains du Maghreb*, Paris, 1860, p. 183.

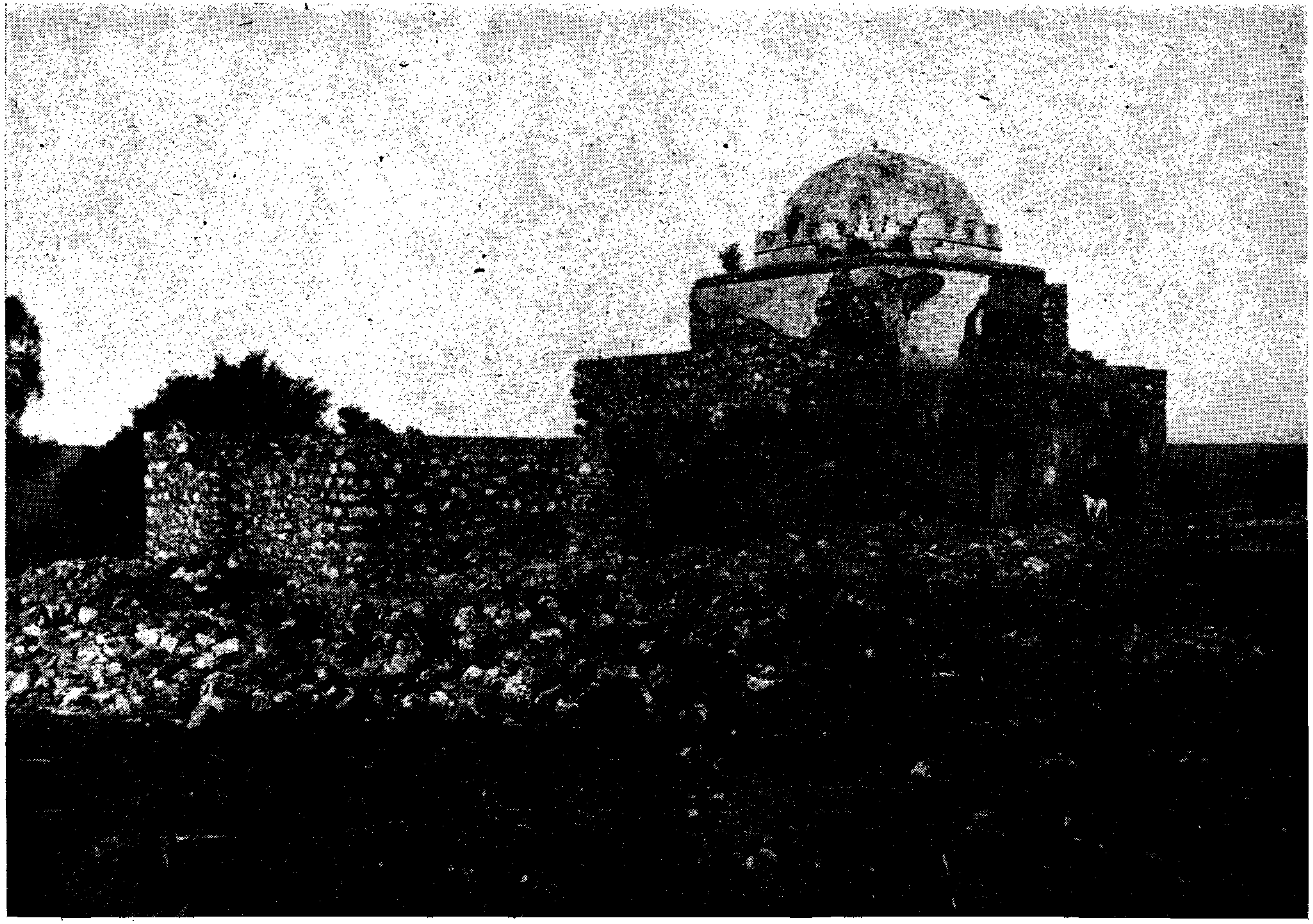


FIG. 2. — Mausolée d'Abdallâh ibn Yâsîn. — Vue d'ensemble.

selon Ibn Khaldoun (1) et « Ibn Mekkouk ibn Sîr ibn Ali ibn Yasin El-Djazouli » selon le *Qirṭâs* (2).

La mosquée (fig. 1 *b* et fig. 2)

La mosquée est très ruinée. On distingue encore, malgré les écroulements, une salle de prières de 8 m. 10 de long sur 5 m. 90 et le *miḥrāb* délabré. C'est un *miḥrāb* de petites dimensions (fig. 3 *a*). La niche, à quatre pans, a 85 cm. d'ouverture sur 30 de profondeur. Elle s'ouvre par un arc de plein cintre. Le mur nord de la mosquée est encore debout, mais les murs ouest et sud se sont écroulés. Du mur est, il reste la partie comprise entre le mausolée et le *miḥrāb*. Celui-ci a perdu sa partie supérieure. Nulle trace de colonnes ou de piliers. Cette salle de prières devait être couverte en terrasse. On ne voit aucun vestige de minaret.

Le mausolée

Attenant à la mosquée, mais ne communiquant pas avec elle, le mausolée se compose de trois salles ; on y accède par une porte d'entrée ouvrant à l'est. Les deux battants qui ferment cette ouverture furent fabriqués et placés là tout récemment par les soins de Si Aḥmed Jebli, un propriétaire de la région ; ils ont remplacé une porte à un seul battant, ancienne et très usée.

Pour pénétrer dans le mausolée, on descend une marche en bois de 0 m. 09 de haut, puis une autre également en bois de 0 m. 30 de haut. On se trouve alors dans le sanctuaire où est enterré le chef spirituel des Almoravides. Le sol n'est pas carrelé. Il est certain que le mausolée n'a jamais eu l'honneur du *zellîj* en raison de sa rusticité. Au centre de cette pièce se trouve le tombeau du saint. C'est une stèle à degrés allongée, ou *mqabriyya*, qui a été récemment et grossièrement recouverte d'enduit. Cette *mqabriyya* était naguère couverte d'un catafalque en bois qui fut incendié par la flamme d'une bougie laissée allumée sur le tombeau. Des indigènes ont connu l'ancien catafalque, mais ils ne savent si ce bois portait des inscriptions (fig. 3 *b*).

Le sépulcre ʿd'Abdallâh ibn Yâsîn est couvert de trois couvertures sales et décolorées de fabrication européenne.

La stèle est normalement orientée. A quelques centimètres du tombeau, au sud, se trouve un creux où l'on aperçoit deux boules de fer. Quel rôle ont-elles pu jouer ? La légende est muette sur ce point encore.

Le mausolée est un édifice de plan carré de 4 m. 22 à 4 m. 25 de côté. Ses murs, faits de moellons, sont encore en partie enduits et badigeonnés à la chaux. Il est couronné d'une qoubba octogonale de 16 m. 80 de tour extérieur et 3 m. environ de hauteur à partir de sa base. Cette coupole supporte un *jâmoûr* en poterie vernie

(1) *Histoire des Berbères*, édit. Casanova, 1927, t. II, p. 68.
(2) Beaumier, *op. cit.*, p. 169.



FIG. 3 *a*. — Mausolée d'Abdallâh ibn Yâsîn.
Restes du mihrab.



FIG. 3 *b*. — Mausolée d'Abdallâh ibn Yâsîn.
Le tombeau.

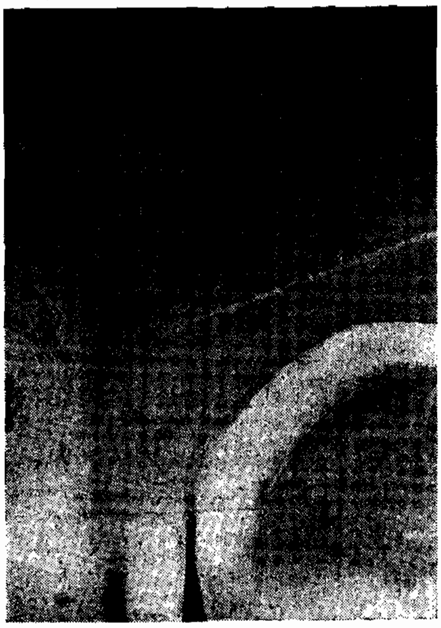


FIG. 3 *c*. — Mausolée d'Abdallâh ibn Yâsîn.
Arc, trompe et base.

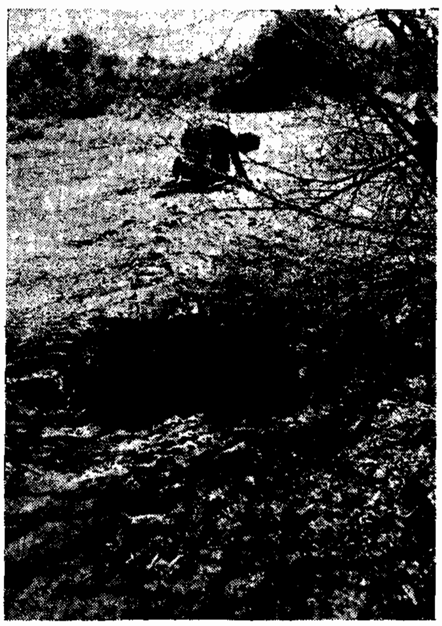


FIG. 4. — Mausolée d'Abdallâh ibn Yâsîn.
La citerne.

de forme oblongue, posé sur un axe en bois. La base de ce dôme est entourée de merlons dentés.

Le mausolée est éclairé par quatre ouvertures pratiquées au milieu des quatre murs de la qoubba, au-dessus des arcades dont il sera question plus loin. Ces ouvertures, hautes de 60 cm. et larges de 30 sont couronnées d'arcs trilobés.

La qoubba repose sur quatre arcades de 3 m. 40 de haut formant les côtés du mausolée. Le rachat des angles est fait par des trompes à ressaut très grossières. Un bandeau de maçonnerie de 0 m. 10 de large entoure à l'intérieur la base de la coupole (fig. 3 *c*).

A une date relativement récente, de mémoire d'homme, la coupole aurait servi de repaire aux fauves. Sans doute, nul n'a vu ces bêtes à Sîdî ʿAbdallâh, mais la légende est partout admise. Les indigènes se rappellent cependant que les coupeurs de routes se réfugiaient dans le sanctuaire.

Au nord du sépulcre se trouve une pièce rectangulaire qui communique avec la qoubba par l'arcade du nord ; sa longueur paraît être celle du mausolée, elle mesure 6 m. sur 2. m. 25. Sa toiture en appentis est faite de poutres et de branchages. Cette pièce a été restaurée par Si Aḥmed Jebli. Elle tombait en ruines comme la salle de prières ; je suppose que Si Aḥmed Jebli a dû respecter les anciennes dimensions. Cette salle avoisine le bord nord du plateau.

L'annexe sud est analogue à celle du nord ; elle mesure 5 m. 50 sur 2 m. 25 ; elle est sans toiture et menace de tomber en ruines.

L'appareil

Le monument est décrépi à l'intérieur. La construction semble peu solide ; elle a été faite en moellons ou en briques liées par un mortier rouge qui s'effrite entre les doigts, ou en pisé assez consistant. Le sable utilisé a dû être extrait des flancs du plateau ; il était mélangé à une très petite quantité de chaux. La pierre devait provenir de la *gāra* elle-même où elle se trouve en abondance. La brique utilisée est la brique moderne de petites dimensions : 22 cm. × 12 cm × 2 ou 3 cm.

La mosquée semble avoir été tout entière bâtie de moellons. Cette maçonnerie était peu solide : c'est ce qui explique qu'une grande partie de la salle de prières soit tombée. Les deux pièces du nord et du sud sont en pisé assez solide ; leurs murs ont mieux résisté aux intempéries ; quant à la coupole, de la base au dôme, elle est faite de briques de petites dimensions et de pierres. On peut donc croire que la qoubba, sans doute rebâtie sur le plan ancien, a été refaite à une date récente. Les deux annexes nord et sud, faites d'un solide pisé, seraient tout ce qui reste de la construction ancienne. La mosquée serait au moins aussi récente que la qoubba (1).

(1) A quelques mètres au nord-ouest du mausolée se trouve une petite grotte appelée « Lalla Kheloua » qui semble faire l'objet d'un culte. Faut-il y voir un endroit où s'isolait quelque saint pour ses pratiques religieuses, ou n'est-ce qu'une grotte très ancienne à laquelle on vouait un culte ? Au nord-ouest de cette grotte, on trouve un térébinthe très vieux portant des *ex-votos*. Malgré mes investigations, je n'ai pu obtenir de renseignements sur le rôle de cette grotte. Il est possible qu'il y ait là, comme en tant d'endroits, un culte de grotte très ancien.

LA CITERNE (fig. 4)

A 112 mètres du sanctuaire, dans la direction sud-est, se trouve une citerne d'une longueur de 6 m. 90, d'une largeur de 3 m. 55 et d'une profondeur de 4 m. 35 ; elle est entièrement et solidement maçonnée. A l'extrémité nord-ouest, il y a une ouverture rectiligne de 1 m. × 0 m. 80. Cette ouverture servait pour puiser de l'eau. La voûte de la citerne, en plein cintre, est bâtie avec des briques cuites très solides dont les dimensions sont les suivantes : 0 m. 28 × 0 m. 14 × 0 m. 04. On sait que ce sont là les dimensions des briques du XIIe siècle.

L'alimentation se fait par six petites ouvertures de 12 cm. de diamètre pratiquées aux bords supérieurs ouest et est de la citerne.

Les parois et le sol de la citerne sont recouverts d'un mortier de chaux très solide. Dans les angles, de larges lézardes laissent s'infiltrer l'eau.

Nous sommes sans nul doute en face des vestiges du modeste mausolée dont parle el-Bekri.

La présence d'une citerne importante et sans nul doute de fondation ancienne laisse supposer que ce *ribāṭ* funéraire eut jadis quelque importance.

Mais le temps — peut-être aussi la venue des Arabes Zaers étrangers au pays — a effacé les grands souvenirs des Almoravides. Celui qui guida les Sanhaja au liṯâm dans leur grande aventure, par qui furent changées les destinées du Maroc et de l'Espagne musulmane est aujourd'hui un saint obscur parmi tant d'autres. On a oublié son nom complet pour en faire le Seigneur de l'humble plateau où les Almoravides du XII[e] siècle inhumèrent sa dépouille glorieuse.

A. BENACHENHOU.

Comptes rendus
des
Séances mensuelles
de l'Institut des Hautes Études Marocaines

SÉANCE DU 28 NOVEMBRE 1946

M. Terrasse, directeur de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, évoque la mémoire de deux savants décédés au cours de ces derniers mois. Il résume la carrière du berbérisant Georges Marcy, professeur à la Faculté des lettres d'Alger et directeur d'études honoraire de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, décédé à Paris à la fin de septembre, qui a consacré au Maroc le meilleur de son œuvre scientifique. Il rappelle ensuite les travaux de l'éminent historien que fut le chérif Moulay ʿAbd er-Raḥmān b. Zīdān qui restera un des grands noms de l'historiographie arabe marocaine. Dans ses travaux, Moulay ʿAbd er-Raḥmān b. Zīdān apportait un souci, nouveau en ce pays, des documents originaux et des monuments archéologiques. L'histoire de Meknès et celle de la dynastie ʿalaouite lui doivent beaucoup. La mort de ce vrai savant, de ce chercheur passionné met en deuil toute la science marocaine.

Ordre du jour :

M. J. Caille. — *Correspondance inédite de Bugeaud et de Sidi Moḥammed b. ʿAbd er-Raḥmān.*

M. A. Gateau. — *Le conflit entre Fāṭimides et Sunnites en Afrique du Nord dans la première moitié du Xe siècle.*

M. Caille a trouvé aux archives du Protectorat quatre lettres, encore inédites, échangées entre le maréchal Bugeaud et Sidi Moḥammed, le fils du sultan Moulay ʿAbd er-Raḥmān, au lendemain de la victoire d'Isly.

Cette correspondance, d'après le résumé qu'il en présente, fait connaître les sentiments des deux adversaires quelques jours après la bataille. En outre, Sidi

Mohammed ben ʿAbd er-Raḥmān y indique les raisons de sa défaite, due principalement, selon lui, à la surprise car, le 14 août 1844, l'armée chérifienne ne s'attendait pas à être attaquée. D'autre part, les lettres du maréchal Bugeaud, qui frappent par leur style fleuri et imagé, montrent bien le désir de paix du gouvernement français qui, après comme avant la rencontre, n'avait pas d'autres buts que de mettre ʿAbd el-Qāder hors d'état de nuire et de fixer définitivement la frontière algéro-marocaine.

***

M. Gateau expose les raisons du conflit qui, durant la première moitié du xe siècle, opposa à Qairouan, centre d'élaboration du mālikisme, les principaux représentants de ce système, aux Fāṭimides ismaïlites (Chīʿites). La préséance du calife ʿAlî sur tous les autres Compagnons du Prophète, le mépris affecté par les Fāṭimides pour les deux califes Abū-Bakr et ʿOmar, vénérés par la *sunna*, furent un motif de grave mésentente et rendirent impossible tout accord sur la question du pouvoir politique revendiqué par les Fāṭimides, descendants d'Ali.

Au cours de controverses mémorables, où furent convoqués les coryphées du mālikisme, les propagandistes ismaïlites essayèrent en vain d'imposer leur doctrine par des questions tendancieuses et des discussions où leur position de vainqueurs faussait le débat. Les mālikites, controversistes habiles, éludèrent tous les pièges qu'on leur tendit, et chacun resta sur ses positions. Quelques supplices infligés à des mālikites un peu trop vigoureusement résistants ne semblent guère avoir servi la cause fāṭimide, bien que le sultan, volontiers conciliant, eût désavoué de trop zélés subordonnés. Malgré les faveurs accordées aux adeptes du système ḥanifite, plus tolérant, la conversion de quelques hauts personnages en mal d'honneurs et d'argent et l'apparente passivité de la masse, un esprit d'hostilité sourde fut entretenu par les gens de science et de religion, qui se manifestera lors de la révolte du ḫārijite Abū-Yazīd, qui faillit exterminer les Fāṭimides dans leur presqu'île de Mahdiya.

SÉANCE DU 13 DÉCEMBRE 1946

ORDRE DU JOUR :

M. I. ALLOUCHE. — *Une tentative des Génois de s'emparer de Ceuta en* 1234-1235.

M. R. THOUVENOT. — *Lettre de l'Empereur Caracalla relative à une exemption d'impôts* (216 *J.C.*).

M. ALLOUCHE, rappelant d'abord qu'une seule source arabe, le *Rawḍ al Qirṭas*, consacre quelques lignes seulement au siège de Ceuta par une flotte génoise en 1234-35, événement qui devait pourtant marquer un tournant important de l'histoire de la Méditerranée occidentale, puisque, pour la première fois depuis plusieurs siècles, une flotte chrétienne se risque à faire le blocus d'un port marc-

cain, fait savoir que la partie inédite de la chronique d'Ibn ʿIḏârî, le *Bayân*, récemment découverte, contient un chapitre relatif à ce siège. Après en avoir donné la traduction et l'avoir comparé aux sources chrétiennes, M. Allouche conclut qu'il ne s'agissait pas d'une simple démonstration navale comme le laisseraient croire les *Annali Genovesi* de Caffara, mais bien d'une tentative de s'emparer de Ceuta faite par les Génois, qui y étaient à demeure et qui avaient eu, deux ans auparavant, l'occasion de constater que lorsque ce port était ravitaillé par mer, il pouvait soutenir le siège, du côté de la terre ferme, pendant de longues années. Le cours ultérieur de l'histoire devait leur donner raison puisque Ceuta, prise par les Portugais en 1415 et cédée ensuite aux Espagnols, est encore aujourd'hui entre les mains de ces derniers malgré les assauts furieux qu'elle eut à subir au cours des siècles suivants, en particulier ceux de Moulay Ismaïl.

***

M. Thouvenot parle d'une remise d'impôt accordée par l'empereur Caracalla en 216 après J.-C. Cet édit a été gravé sur une plaque de bronze découverte dans les fouilles de Julia Valentia Banasa, colonie romaine située sur le bord du Sebou, à 17 km. au sud de Souk el-Arba du Rharb. Ce texte extrêmement important nous apprend que l'Empereur fit remise de tous les arriérés d'impôts en argent et en blé dus encore par les contribuables de Banasa et sans doute des autres provinces africaines. Sans doute voulait-il fêter les premiers succès de sa campagne contre les Parthes et gagner la sympathie des paysans. Il fait voir sous un jour tout nouveau les rapports entre le gouvernement romain et les administrés. Heureux temps où un empereur — qui n'a jamais eu la renommée d'être bénin, mais qui dépensait sans compter pour ses constructions et ses campagnes militaires — croyait ses finances assez solides pour renoncer à exiger tout son dû !

Bibliographie

Les Sources inédites de l'histoire du Maroc. 1re Série. Dynastie Saadienne. Archives et bibliothèques du Portugal. Tome II, 1re partie, mai 1516-décembre 1526, par † Pierre de Cenival, publié par † David Lopes et Robert Ricard.

Ce volume des *Sources inédites,* qui s'ouvre par le portrait, la notice nécrologique et la bibliographie de notre collègue et ami Pierre de Cenival, est le dernier auquel ait travaillé le regretté directeur de la « Section Historique ». Il avait achevé d'établir les textes et de rédiger l'annotation de la moitié du volume lorsque la mort est venu le frapper le 19 mai 1937. Son collaborateur Pierre Gros, qui a traduit les pièces arabes du recueil, mourait lui aussi, quelques mois après son directeur. Le volume a été achevé avec un soin pieux, une conscience et une compétence entières par David Lopes et M. Robert Ricard, alors directeur d'études à notre Institut. La guerre a fait que ce volume, qui porte la date de 1939, ne nous est parvenu qu'après la libération. On nous excusera donc de dire aussi tard aux lecteurs d'« Hespéris » tout l'intérêt que présente ce nouveau recueil de documents portugais et marocains.

***

Les pièces rassemblées dans ce volume s'échelonnent sur un peu plus de dix ans, de mai 1516 à décembre 1526. Cette période de l'action portugaise au Maroc s'inaugure sous de sombres auspices et, malgré de méritoires efforts de redressement, marque le début du déclin.

On avait vu ,dans le tome premier, quel préjudice l'échec de La Mamora avait causé au prestige des armes portugaises au Maroc. Le gouverneur de Safi, Nuno Fernandes de Ataide, réussit un instant, grâce à son énergie et à la vaillance de ses troupes, à rétablir la situation dans son secteur. Il n'hésita pas, par des incursions profondes, à combattre l'influence grandissante du Chérif. L'une de ces expéditions alla jusqu'au col de Bibaoun, sur la route du Tizi n' Ma'chou, en pleine montagne de l'Atlas. Ainsi, les 'Abda et les Gharbiya, réfugiés chez le Chérif par crainte des razzias des Wattassides, étaient revenus à l'obédience portugaise.

Mais en mai 1516, Nuno Fernandes de Ataide voulut aller châtier les Ouled 'Amran. L'affaire, soutenue par des 'Abda et des Gharbiya, s'annonçait bien

lorsqu'au cours d'une contre-attaque lancée par les O. ʿAmran, tandis que la troupe portugaise prenait son repos de midi, Nuno Fernandes fut tué. Cette escarmouche malheureuse aurait pu être sans gravité si les chefs portugais ne s'étaient pas disputé le commandement. A la faveur de ce désordre, les ʿAbda et les Gharbiya firent défection et s'associèrent aux Ouled ʿAmran. Les Portugais furent pillés — et pour la plupart tués ou faits prisonniers. Cent hommes seulement réussirent à s'échapper. Les tribus voisines de Safi partirent en dissidence. Heureusement, les rebelles ne tentèrent pas le siège de la ville.

***

Le roi Emmanuel sentit toute la gravité de l'échec subi dans ce Sud marocain où le prestige des Portugais était jusqu'alors resté intact. La garnison de Safi ayant échoué dans son effort de redressement, il joua à nouveau — et fort habilement — la carte de la politique indigène. Il renvoya aussitôt au Maroc Yahya ou Taʿfouft qui était, depuis 1514, en surveillance au Portugal et, en juillet 1516, le nomma caïd de tout le pays des Doukkala avec des pouvoirs très étendus. Pour que les heureux effets de cette politique de ralliement ne fussent pas gênés par les abus des capitaines et de leurs subordonnés, un édit royal définit, en janvier 1517, la politique très libérale qui devait être pratiquée vis-à-vis des Maures. Cette même année, le roi donnait l'ordre d'armer les tribus ralliées en se faisant fort d'obtenir, à cet effet, les dispenses pontificales.

Yahya ne tarda pas à justifier la confiance qu'on mettait en lui. En 1517, il remporta trois succès marqués sur les Saʿdiens, dégageant largement Safi, mais sans pouvoir empêcher le Chérif d'exercer une pression de plus en plus étroite sur Santa-Cruz.

Toutefois, les raids de Yahya n'eurent pas tout l'effet attendu. Les Gharbiya n'aimaient pas Yahya et le supportaient difficilement. Les tribus qui redoutaient des razzias du sultan de Fès ou de son gouverneur de Marrakech, les attaques du Chérif et les représailles des Portugais, restaient hésitantes et essayaient, par de fréquents déplacements, de se dérober au danger le plus proche. Yahya, qui comprenait cette attitude et qui ne voulait pas avoir à combattre à la fois le Wattaside et le Saʿdien, laissa certaines tribus placées sous son autorité envoyer des otages au roi de Fès.

Il n'en fallut pas plus pour que le gouverneur de Safi, Don Nuno Mascarenhas, qui détestait le chef marocain, accusât Yahya de trahison. Les relations entre le gouverneur et le caïd étaient déjà très tendues : l'un et l'autre ne cessaient de se plaindre au roi, qui avait rassuré Yahya, mais s'était contenté, sans le déplacer, de donner des ordres de sagesse à Nuno de Mascarenhas. Le désaccord continuait — les lettres de plaintes adressées au roi par les deux hommes en témoignent abondamment — et pesait lourdement sur la politique portugaise.

Le gouverneur prônait une politique réduite aux environs de la place de Safi,

tandis que Yahya faisait son possible pour faire face à toutes les complications. Ce fut peut-être sa ferme attitude qui empêcha le roi de Fès, aidé des troupes du gouverneur de Marrakech, de l'émir des Hintata et de contingents arabes, d'attaquer les places portugaises au cours d'une poussée chez les Doukkala. En même temps, Yahya tenait fermement la région sud de Safi et la protégeait contre le Chérif, en qui il semble avoir vu le seul grand et vrai danger.

Ces événements, les instructions réitérées du roi et surtout, en septembre 1517, un nouveau succès de Yahya contre le Chérif ramenèrent Nuno de Mascarenhas à de meilleurs sentiments. Cette réconciliation tardive — et peut-être incomplète — n'allait pas avoir le temps de produire ses fruits. En mars 1518, Yahya, trahi par les ʿAbda, était battu et tué. Cette mort était plus grave encore que celle de Nuno Fernandes de Ataide. Le dernier espoir de rétablissement d'une politique active dans le Sud-Ouest marocain disparaissait.

***

Les huit ans qui suivent voient le déclin de l'action portugaise. Les places, loin d'être en péril, se montrent encore capables d'action sur les tribus de leur voisinage immédiat. Mais leur effort est de moins en moins vigoureux, coordonné et efficace.

Il faut dire à la décharge des deux capitaines d'Azemmour et de Safi qu'ils ne disposaient que de forces minimes. Quelques pièces donnent des précisions sur cette pénurie d'effectifs. En 1516, il ne restait à Safi que 217 lances sur un effectif normal de 250 ; en 1518, il n'y avait, après des rapatriements, que 250 cavaliers dans cette place. En 1519, Azemmour abritait une garnison de 190 cavaliers et de 450 gens de pied sur lesquels on ne comptait que 300 bons soldats. Avec des moyens aussi faibles, les deux places auraient dû coordonner avec soin leur action. Il n'en fut rien : chaque capitaine menait sa politique et parfois contrecarrait celle du voisin. La mobilité des tribus favorisait ces fâcheuses discordances. On reste étonné que le roi n'ait pas mis sous un commandement unique ses deux grands points d'appui en lisière des plaines atlantiques. De plus, si Nuno de Mascarenhas, malgré sa longue incompréhension vis-à-vis de Yahya et ses vues assez courtes, semble avoir été consciencieux et honnête, le capitaine d'Azemmour, Alvaro de Noronha, paraît avoir été plus soucieux de ses profits personnels que du bon ordre de sa place.

Azemmour s'efforçait surtout d'obtenir des soumissions dans la partie méridionale de la Chaouïa, tandis que Safi tentait de se constituer au sud un glacis assez étendu contre les éventuelles entreprises du Chérif. Nuno de Mascarenhas essayait d'utiliser un nouveau chef indigène : Saʿîd. Il voulait lui faire occuper et fortifier la bourgade de Skiat ou, à défaut, celle d'el-Djemaa. Il obtenait du roi la construction du château-fort d'Agouz à l'embouchure du Tensift afin de garder les Chiadma sous l'influence portugaise.

Mais les tribus, toujours tiraillées entre Wattassides, Sa'diens et Portugais, pensaient surtout à assurer leur subsistance. Leurs soumissions passagères aux gouverneurs d'Azemmour et de Safi avaient surtout pour but de faire les semailles et la moisson dans les terrains contrôlés par les deux garnisons. Mais elles allaient presque toujours entreposer leurs grains assez loin à l'intérieur. Les razzias heureuses faites de temps à autre par les Portugais ne compensaient pas la médiocrité et l'instabilité de cette politique de ralliement.

Par ailleurs, les gouverneurs des places changèrent. Nuno de Mascarenhas périt dans un naufrage à l'embouchure du Tage en 1522 alors qu'il se rendait à Lisbonne; il eut pour successeur Gonçalo Mendes Sacoto. En 1524, Alvaro de Noronha, dont la mauvaise administration était notoire, était rappelé au Portugal et remplacé par Jorge Viegas.

De temps à autre des négociations s'ouvraient, qui paraissaient permettre de vastes espoirs. En 1521, Abd er-Rahman b. Haddou, caïd de Sidi Rahhal des Zemran, passa pour un temps au service des Portugais. A la fin de 1522, grâce à des razzias heureuses de la garnison d'Azemmour, le gouverneur de Safi, Gonçalo Mendes Sacoto, présenta au roi un projet de soumission des Chaouïa, qui auraient été placés sous le commandement d'un de leurs caïds, Ali Moumen. L'entremise du capitaine de Safi au sujet de tribus dépendant géographiquement d'Azemmour laisse penser que la politique indigène des deux places était alors mieux coordonnée. Mais cet important ralliement ne semble pas s'être fait.

A Santa-Cruz, la situation était bien plus mauvaise que dans les Doukkala : en 1525, le capitaine de Santa-Cruz s'excuse d'avoir fait des opérations offensives contre les ordres du roi.

***

Après 1522, le recueil ne contient plus guère de pièces relatives aux relations avec les tribus. Rien toutefois qui fasse supposer que Safi et Azemmour aient été menacés. Des trêves furent sans doute conclues et renouvelées avec Moulay Ahmed el-A'redj qui, en 1525, se plaignait de ce que la paix conclue l'année précédente avec Azemmour et Safi avait été violée par des razzias des gens de ces deux villes. Loin de déclarer la guerre, il demandait des sanctions. On peut donc croire qu'en Doukkala la situation s'était à peu près stabilisée et que les deux forteresses tenaient assez solidement leurs environs : en effet, en 1526, Garcia de Mello conseille à Jean III de faire payer tribut par les Arabes de Mazagan et d'Azemmour comme par ceux de Safi. La trêve qui fut conclue en 1526 avec le Sa'dien Ahmed el-A'redj permet de préciser quelque peu le rayon d'action de la place portugaise. Le Sa'dien ne devait pas lever de tribut sur les villages dépendant de Safi. Les habitants de Safi pouvaient faire leurs labours non seulement sur les villages dépendant de la ville, mais sur les territoires d'el-Médina, d'Azrou et sur le pays des Beni Mager. Tous ces lieux sont donnés, dans le texte arabe de la trêve, comme compris dans le territoire des Chrétiens.

Cette paix s'explique aisément. C'était le moment où les Sa'diens, après avoir tué leur allié, l'émir des Hintata, Nacer b. Chentouf, s'étaient emparés de Marrakech en 1523. La soumission toute passagère et théorique de Ahmed el-A'redj au sultan wattasside ne pouvait faire illusion : la lutte directe devenait inévitable entre le nouveau maître du Sud marocain et le royaume de Fès.

En cette année 1526, la situation des Portugais au Maroc apparaît améliorée, moins sans doute par une action positive de leur part que grâce à la situation politique du pays. Les deux pouvoirs qui se partageaient le Maroc recherchaient alors la neutralité ou l'appui du Portugal. Garcia de Mello se rendit sans doute compte de cette situation car, lors de la discussion de la trêve en 1526 avec Ahmed el-A'redj, il se montra très ferme en refusant que les villages autour de Safi payassent tribut au Chérif, et en exigeant le libre échange des vivres entre Chrétiens et Musulmans. Garcia de Mello allait jusqu'à fixer une date à la reprise de l'état de guerre en cas de non réponse du Sa'dien. El-A'redj accepta les conditions des Chrétiens...

A la fin de cette même année 1526, des négociations s'engagent par l'intermédiaire de Ahmed el-'Attar, caïd du Tadla, pour l'ouverture de pourparlers de paix entre le sultan Ahmed el-Wattassi et le roi de Portugal ; on pensait même à une alliance contre le Chérif. Ces beaux projets ne furent suivis d'aucun effet. Le volume suivant montre qu'en 1527 et en 1528 on tentait encore de négocier une paix durable entre le roi et le sultan de Fès.

***

Peu de choses sur la vie des places. On a vu quelle était la faiblesse de leurs effectifs. Leur situation intérieure semble avoir été peu brillante. La mauvaise gestion d'Alvaro de Noronha à Azemmour, qui aboutit au rappel de ce capitaine, est signalée à plusieurs reprises. Gonçalo Mendes Sacoto, gouverneur de Safi entre 1523 et 1525, se plaignait au roi du retard dans le paiement des soldes et du mauvais ravitaillement de la place. En janvier 1525, Santa-Cruz n'avait plus ni argent ni vivres et le capitaine avertissait le roi qu'il allait être nécessaire de manger les chevaux. L'action réduite des forteresses avait donc de valables excuses.

Sur le commerce, un seul détail : en 1520, le capitaine d'Azemmour demande que le commerce des *ḥambel-s* (couvertures de laine qui étaient réexportées en Guinée) se fît aussi bien par Azemmour que par Safi.

Par contre, nous avons des détails précis sur les constructions faites dans les différentes places.

A Azemmour, l'ancienne ville musulmane et ses murailles subsistaient : cette enceinte servit à repousser une attaque du Wattasside en 1516. En 1518, le gouverneur de Mazagan, Antonio Leite, se plaint de ce que son collègue d'Azemmour, Alvaro de Noronha, bâtit un nouveau réduit, alors que l'ancien réduit et le château ne sont ni achevés, ni remplis. L'année suivante, Alvaro de Noronha annonçait qu'il achevait le réduit et faisait deux bons bastions. En 1520, des effondre-

ments se produisaient dans les murailles du château ; en 1519, les maisons du vieux bourg — entre l'enceinte musulmane et les ouvrages portugais — avaient été démolies. En 1525, le nouveau capitaine Jorge Viegas semblait disposé à abandonner la muraille des Musulmans, car il jugeait la place trop étendue, et demandait le creusement d'un fossé au pied des remparts portugais. Ce fossé se retrouve encore devant une partie de l'enceinte S.-O. de la ville.

L'évêque de Safi, João Sutil, qui se rendit à Azemmour en 1519, semble avoir été le promoteur d'un projet de pont sur l'Oum er-Rbia. Il fit venir un maître d'œuvre de Séville et on commença de tailler des pierres. L'évêque et la population étaient prêts à contribuer aux travaux. Mais ceux-ci ne semblent pas avoir jamais commencé.

A Mazagan, Antonio Leite demande au roi, en 1517, l'autorisation de faire creuser autour des murailles un fossé où l'eau de la mer puisse entrer. Ce fossé était en cours d'exécution en 1518. Dès 1517, des palissades ou lices avaient été faites autour de la forteresse sur l'ordre du roi.

A Safi, des réfections du rempart sont signalées en 1516 et, en 1523, on travaillait au Château-Neuf. Les maîtres d'œuvre portugais avaient sans doute des difficultés à asseoir leurs lourdes murailles sur le terrain argileux de Safi : en 1526 les murailles de la nouvelle enceinte étaient lézardées et il fallait refaire les écuries du château.

La construction du château d'Agouz, demandée au roi en 1519, était achevée dès 1520 car, à cette date, le roi envoyait un de ses chapelains comme prieur de l'église du château récemment construit et peuplé. Et, en 1522, le gouverneur se plaignait du non-remboursement des frais de construction.

Le volume contient également des documents sur la construction de l'église franciscaine Sainte-Catherine et de la cathédrale de Safi. Toutes ces pièces ont été utilisées par Pierre de Cenival dans son excellente étude sur *La cathédrale portugaise de Safi* (« Hespéris », 1929, 1er trimestre, pp. 1-28).

Si l'on en excepte l'inquiétante figure d'Alvaro de Noronha, on ne peut qu'admirer la bonne volonté et aussi l'énergie des capitaines des places, la vaillance et la patience de leurs garnisons. La magnifique allure des forteresses qu'ils élevaient, et leur propre bravoure au combat étaient seules à soutenir le prestige portugais dans le Maroc atlantique.

***

Ainsi, l'effort de redressement que le Portugal a tenté après ses premiers désastres en terre marocaine n'a guère duré que deux ans. Après la chute de Yahya ou Ta'fouft, rien d'important n'est plus essayé. Sans doute les capitaines d'Azemmour et de Safi maintenaient encore un petit hinterland politique, mais la faiblesse des garnisons souvent mal payées, l'irrégularité du ravitaillement, rendaient quasi-impossible, faute de puissants alliés indigènes, toute action d'envergure. Si cette défensive à laquelle on se résignait de plus en plus semblait réussir, c'était sans

doute grâce à la puissance des fortifications qu'on achevait d'édifier et que ni le Wattasside ni le Chérif n'avaient les moyens d'attaquer avec des chances de succès. C'était aussi et surtout parce que les Sa'diens portaient leur effort sur l'occupation du Haouz, parce que les deux adversaires, avant d'engager ouvertement une lutte désormais inévitable, cherchaient à gagner du temps, et ne se souciaient ni l'un ni l'autre d'attaquer à fond les Portugais par crainte de les précipiter dans une alliance avec leur ennemi. L'ère de la grande politique portugaise était finie. Celle des graves inquiétudes allait commencer, en attendant celle des décisifs revers et des abandons.

Henri TERRASSE.

***

Les Sources inédites de l'histoire du Maroc. — 1re série. Dynastie Saadienne. Archives et bibliothèques de Portugal. T. II. Seconde partie (Janvier 1527-Décembre 1534) par † Pierre de Cenival, † David Lopes et Robert Ricard. — Un vol. de XII-323 pp. avec 6 pl. hors-texte, Paris, Geuthner, 1946.

Ce tome porte trois noms d'auteurs : celui de deux disparus : Pierre de Cenival, qui avait rassemblé les documents de ce livre, David Lopes, qui avait poursuivi le travail de collationnement et d'établissement du texte, enfin celui de M. Robert Ricard qui, après avoir collaboré avec David Lopes, a assuré l'achèvement du volume, la plus grande partie de son commentaire et son impression. En tête du livre, M. Ricard donne la biographie du savant éminent, du grand ami de la France et du Maroc que fut David Lopes. Aux retards dus à ces deuils successifs sont venues s'ajouter les traverses de la guerre : une partie de la composition a été immobilisée en France pendant près de quatre ans. C'est dire le mérite que représente la publication de ce livre.

Les documents rassemblés dans ce recueil sont d'un grand intérêt, et ils sont publiés avec un soin, une justesse et une précision de commentaire au-dessus de tout éloge. Comme dans les derniers ouvrages de Pierre de Cénival, on ne trouve rien à reprendre et rien à désirer. De tels livres, qui restent des modèles de publications d'archives, honorent grandement la science française.

Les quatre-vingt-quatre pièces de ce tome second se répartissent sur sept années, de 1527 à 1534. Elles marquent, après les années heureuses de l'action portugaise au Maroc qui se reflétaient dans le tome I, les échecs et les tentatives de redressement qui s'inscrivaient dans le premier volume de ce second tome, une période de restriction et d'inquiétudes, annonciatrice des défaites et des reculs. Je voudrais dégager — à très grandes lignes — sans espérer rendre tout ce qu'il y a de richesse et de vie dans ces documents, ce que ce nouveau livre apporte à l'histoire du Maroc.

***

L'action portugaise se déroule sur un fond de tableau singulièrement trouble. La lutte entre les Beni Wattas et les Saʿdiens se poursuit sans encore s'engager à fond. Les Wattassides tiennent toujours le nord du Maroc tandis que les Chérifs, maîtres de Marrakech, consolident leur domination dans le Sud. Les tribus qui subissent l'action portugaise souhaitent ou redoutent l'action des deux pouvoirs qui se partagent en fait, mais de manière assez flottante, les plaines marocaines. Il était inévitable que les Beni Wattas, dont les ressources avaient toujours été faibles, les Saʿdiens, dont le pouvoir ne s'affermissait que peu à peu, et le Portugal, très engagé dans la politique des Indes et en proie à des difficltés financières chroniques, cherchassent le plus souvent à négocier pous gagner du temps.

C'est avec les Beni Wattas et le Maroc du Nord que les tractations des Portugais se montrent les plus actives. Ahmed el-Wattassi, qui cherche en vain à reconquérir Marrakech, ne veut pas entrer en guerre constante et ouverte avec les Portugais, qui tiennent les meilleurs ports de ses Etats. Les projets de grande expédition du roi de Portugal au Maroc, qui restent toujours en l'air, le confirment dans cette sagesse. Mais il évite de s'engager à fond afin de ne pas se déconsidérer aux yeux de ses sujets, par une collusion voyante avec l'ennemi chrétien alors que le Chérif se sert de la guerre sainte comme tremplin. Il invoque les troubles de son royaume pour retarder les décisives négociations. Le Portugal, de son côté, ne semble avoir rien fait pour conclure une paix de longue durée, qui eût été pourtant de son intérêt s'il avait voulu arrêter les progrès du Chérif. Mais on pensait toujours, à la Cour de Lisbonne, à une conquête du Maroc qui aurait commencé par le royaume de Fès. Il ne semble pas que, malgré certaines avances du sultan wattasside, on ait consenti à entamer des négociations d'envergure en désignant comme plénipotentiaire le capitaine d'une des places portugaises. Les tractations ont lieu par des émissaires portugais, juifs ou musulmans. Les lettres que les deux souverains échangent de temps à autre par ces voies prudentes restent presque aussi vagues que bien intentionnées. C'est en vain qu'un prince wattasside, Ahmed Bou Hassoun, séjourne à Lisbonne, où il est bien accueilli. Aucune des deux parties ne veut ou ne peut se lancer dans une grande alliance contre les Chérifs. On se contente de renouveler des trêves à court terme, le plus souvent par l'intermédiare du caïd de Salé, qui semble être, sur la côte atlantique, le représentant le plus méridional du sultan de Fès. Ahmed el-Wattassi ne cherche qu'à se ménager une tranquillité qui lui permettra de faire campagne contre le Chérif, et le Portugal, de son côté, ne renonce pas à des rêves hors de saison.

Toutefois, dans le Maroc du Nord, le prestige du Portugal ne paraît pas sérieusement atteint. Les grands chefs du royaume, que la débilité du Wattasside laisse souvent dans une indépendance de fait, tiennent à correspondre avec le roi chrétien : au recueil figurent des lettres de Moulay Ibrahim, caïd de Chechouan, le brillant chef de guerre du Nord marocain, du caïd du Tadla Ahmed el-Attar, du « roi de Velez », Bou Hassoun, alors en mauvais termes avec le Wattasside.

Avec les Chérifs, les relations sont moins suivies et plus tendues. L'hostilité

est la règle. Les trêves conclues par le gouverneur de telle ou telle place ne tardent pas à être violées par les Saʿdiens. Ainsi en est-il en 1527 à Santa-Cruz. Et les Saʿdiens développent leur action dans les plaines atlantiques. Le plus souvent, ils se contentent de faire pression sur les tribus naguère soumises aux Portugais et, au besoin, de les razzier. Mais, en 1529, ils poussent jusque sous les murs de Safi ; en 1530, une attaque hardie de leur part met un instant Azemmour en péril. En 1534, ils s'attaquent à la maîtresse place des Portugais, à Safi, avec une *ḥarka* qui, suivant la chronique d'Andrade, aurait atteint 100.000 hommes. Le siège est vigoureusement mené : une grosse pièce saʿdienne, *la Maïmona*, fait une brèche dans le rempart. Mais les Portugais, largement renforcés par mer, résistent avec acharnement, refont le rempart et réussissent d'heureuses contre-mines. Le chérif Moulay Ahmed doit se retirer. L'ampleur même de cette tentative montre combien avait grandi la force militaire des Saʿdiens. Déjà, Simaó Gonzalvez, envoyé en 1529 à Santa-Cruz alors assiégée, avait dit que le Chérif était abondamment pourvu d'armes à feu et aidé par des mercenaires turcs. C'est là, semble-t-il, la première mention d'auxiliaires turcs au service des Saʿdiens. Les Saʿdiens semblent encore hésiter entre la lutte contre les Beni Wattas et la lutte contre les Portugais. Mais ils représentent — et trop de chefs portugais ne savent pas le voir — le seul grand et imminent danger.

***

Malgré ce péril croissant, qui eût exigé des mesures de renforcement, la situation des places portugaises reste peu brillante. Les lettres des capitaines et des chefs militaires envoyés du Portugal en renfort ou en inspection sont remplies de demandes et souvent de doléances. Les effectifs des garnisons étaient d'une faiblesse extrême et on s'étonne que les places aient pu tenir, lors des attaques marocaines, avec des forces aussi réduites. Santa-Cruz, dont la garnison théorique était de 100 cavaliers et de 230 fantassins, n'avait plus, en 1527, que 44 cavaliers et 116 fantassins. Encore ne restait-il, déduction faite des soldats trop vieux ou trop jeunes, que 120 combattants. A Azemmour, en 1530, on comptait 192 cavaliers, 123 gens de pied et 240 habitants de la ville (*moradores*). Sans doute Safi devait être mieux fournie de troupes. Mais l'ensemble des forces n'en formait pas moins un chiffre incroyablement faible. Seuls, la valeur des fortifications, la suprématie de l'armement et le courage de ces petites garnisons maintenaient la présence portugaise sur l'Atlantique.

A travers leurs lettres, les gouverneurs des places apparaissent comme consciencieux et zélés, sauf celui d'Azemmour, dont ses administrés et ses subordonnés se plaignent amèrement. Il laissait la place-forte presque à l'abandon, mais se préoccupait d'augmenter ses revenus personnels par toutes sortes d'abus et d'exactions : razzias sur les tribus voisines, impôts illégaux, enfin captivité de Maures et même de Morisques de Mazagan. A certains moments, ses incursions tenaient presque bloquée la place voisine de Mazagan.

Même lorsque les places étaient pourvues de bons gouverneurs, leur administration — peut-être trop compliquée et formaliste — et leur ravitaillement laissaient souvent à désirer, Les doléances ne manquent pas sur les retards dans le paiement des soldes et sur la pénurie des approvisionnements.

Cependant les ordres de paiement, publiés dans ce volume — qui concernent surtout, il est vrai, des questions de fret — et la minutieuse étude que R. Ricard a faite des facteurs portugais d'Andalousie laissent l'impression que le ravitaillement des places était assez bien organisé. Ces facteurs, installés à Malaga ou à Puerto de Santa Maria, semblent avoir rempli leur office avec zèle et habileté et contribué, au moins autant que la métropole, au soutien des places d'Afrique. En cas de danger, cette organisation était capable d'agir rapidement. Toutes les pièce relatives à l'envoi de secours à Safi en mai 1534 le démontrent. Toutefois, on ne saisit pas d'organisation de renforts et de réserves toujours tenus disponibles. On faisait appel en hâte à toutes les ressources du moment avec plus de zèle sans doute que d'ordre.

Si l'inquiétude provoquée par le siège de Safi fut sérieuse, celle que valut à Ceuta l'annonce réitérée de l'attaque prochaine de Barberousse ne fut qu'une fausse alerte. Elle amena au moins une remise en état et un renforcement de la place. Celle-ci, très forte par sa position naturelle — le rempart barrant l'isthme étroit qui relie la presqu'île au continent pouvait difficilement être forcé d'assaut — ne semble pas avoir causé de grands soucis au Portugal.

L'activité politique et militaire des places portugaises avait beaucoup diminué. On ne retrouve trace dans ces sept ans que d'une seule expédition importante, celle que fit, à la fin de juin 1527, le gouverneur de Safi, Garcia Mello. Profitant d'une poussée du sultan wattasside sur Marrakech, il attaque « Benambre », bourg muni d'un château à douze lieues de Safi. La qasba résista et le sultan de Fès ayant levé subitement le siège de Marrakech, Garcia Mello dut abandonner l'entreprise. Dès 1528, le capitaine de Mazagan signale l'inquiétude que lui causent les tribus de la région. Les récits des attaques sa'diennes sur Azemmour et Safi laissent penser que ces places vivaient déjà à l'abri de leurs murs, utilisant de jour, comme jardins et pâturages, un *campo* surveillé et protégé par des palissades. Sans doute on ne saisit pas de marques d'hostilité ouverte de la part des tribus voisines, mais dans le précédent volume, mainte pièce attestait des relations actives et heureuses avec les gens des Doukkala plus ou moins maintenus dans l'alliance et l'amitié. La mort de Yahya ou Ta'fouft avait mis fin à la grande politique indigène des Portugais.

Sur l'activité économique des places, bien peu de détails précis, en dehors d'un contrat passé avec le caïd el-Attar, qui se rendait acquéreur, sur les stocks de la métropole, de gomme-laque et d'épices. La valeur de ce marché était sans doute plus politique qu'économique. Le commerce devait se restreindre partout aux échanges avec les tribus du voisinage.

***

L'inaction des places atlantiques, les menaces croissantes qui pesaient sur elles avaient alarmé le gouvernement de Lisbonne. Dès 1529, le roi consulta divers personnages sur l'opportunité d'une évacuation des places du Sud. Le dúc de Bragance déconseillait l'évacuation, mais jugeait sage de céder la zone de Tetouan à l'Empereur et Ceuta et Ksar es-Seghir à l'Ordre de l'Hôpital. En cas de refus des Hospitaliers, le duc était d'avis de laisser toutes les places du nord du Maroc à l'Empereur, en ne gardant qu'Azemmour et Safi, qui coûteraient peu et pourraient rapporter au royaume. Il insistait sur le fait que la conquête du Maroc était au-dessus des forces du Portugal. Cet avis n'emporta pas la conviction du roi qui, au cours des années suivantes, consulta d'autres personnages au courant des affaires du Maroc, et en 1534 envoya une letttre circulaire aux Grands du royaume pour leur demander leur avis sur l'évacuation de Safi et d'Azemmour.

Les réponses faites à cette question précise sont fort curieuses. Seuls, deux des conseillers du roi opinent pour l'évacuation — sans toutefois préconiser l'abandon de toute politique marocaine. Tous les autres sont contre l'évacuation : leur raisons varient peu ; il serait presque déshonorant d'abandonner la grande œuvre de croisade dont le Portugal a pris la charge. Toute nouvelle évacuation nuirait au prestige des Portugais : on rappelle combien le Chérif s'est réjoui de l'évacuation d'Agouz, qu'il interprétait comme un sûr présage du proche départ des Chrétiens. Surtout, on pense toujours à la conquête du Maroc. Mais presque tous pensent qu'il faut commencer cette conquête par le royaume de Fès. Ce jugement étonne : il y avait pourtant des années que les places du Nord se révélaient incapables d'une action profonde à l'intérieur du pays, tandis que la pénétration portugaise dans le Sud avait connu de beaux succès. On ne semble pas s'être rendu compte à Lisbonne que la grande force militaire du pays était celle, chaque jour croissante, des Sa'diens et que la conquête du nord du pays sur les débiles Wattassides n'eût rien réglé.

En attendant la grande entreprise, on conseille de réduire les garnisons des places du Sud à des fantassins, c'est-à-dire de se confiner dans une stricte défensive. Par ailleurs, on demande au roi, pour rétablir ses finances et être en mesure de faire un jour la conquête du Maroc, d'imposer tous les sujets en révisant les exemptions accordées jusqu'alors.

De ces illusions et de ces rêves ne se dégage aucune politique constructrice ou simplement salvatrice. Ces conseils ne pouvaient aboutir qu'à un *statu quo* sans grandeur, mais lourd de périls, qui allait se prolonger jusqu'au désastre de 1541, où la chute de Santa-Cruz, après un siège héroïque, allait sonner le glas des espoirs portugais au Maroc.

Henri TERRASSE.

***

J. Sauvaget. — *Introduction à l'étude de l'Orient Musulman. Eléments de bibliographie.* Collection « Initiation à l'Islam », 1 vol. de 202 pp., Paris, Adrien Maisonneuve, 1943.

Jusqu'aujourd'hui, les disciplines islamiques manquaient de manuels sûrs et commodes à l'usage des étudiants et des jeunes chercheurs. La collection « Initiation à l'Islam », publiée par l'Institut d'Etudes Islamiques de l'Univeristé de Paris, vient heureusement combler cette lacune. Elle s'ouvre par un excellent livre de M. J. S.

Ce volume s'intitule modestement *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman.* Dans une brève « délimitation du sujet », l'auteur précise qu'il a dû se borner aux pays qui ont été le berceau et qui sont restés le foyer de l'Islam et des civilisations musulmanes, en se contentant de donner des indications plus sommaires sur le Maghreb et l'Espagne qui, au moyen âge, eurent souvent leurs destinées liées à celles de l'Orient.

Mais cette restriction est — fort heureusement — d'ordre bibliographique. Toutes les idées profondes, nuancées et souvent très neuves qui abondent dans ce livre, valent pour l'histoire et la vie de tout l'Islam. Ces « éléments de bibliographie » sont ainsi d'une rare valeur psychologique et humaine.

L'auteur précise en peu de mots l'intérêt de l'histoire musulmane : « l'Islam sort à peine du moyen âge ». Son histoire a donc « une valeur pratique » ; elle est « l'introduction indispensable à la compréhension du monde musulman contemporain ». Dans sa nouveauté et ses difficultés, elle est une précieuse éducation de l'esprit parce qu'elle exige à tout moment et au plus haut degré la probité intellectuelle et l'amour de la vérité. Elle doit être aussi une école de générosité : l'historien ne doit pas se livrer à une « gymnastique intellectuelle, abstraite et sèche », mais savoir toujours « retrouver des hommes dignes au même titre que tous les autres de son intérêt et de sa sympathie ». On saura gré à M. J. S. d'avoir rappelé aux étudiants et aux chercheurs les conditions morales aussi bien que les normes intellectuelles du travail historique.

Quarante pages — denses et riches — sont consacrées aux sources d'information. L'auteur explique les multiples raisons pour lesquelles les pays musulmans n'ont conservé que bien peu de documents d'archives et souligne l'intérêt qu'il y a à les rechercher partout où ils ont pu subsister. Vient ensuite une étude sur les sources narratives, à commencer par la tradition orale. Elle comprend de véritables monographies techniques et psychologiques sur les romans historiques, le *ḥadîth*, les annales et les chroniques, les sources anecdotiques, les textes géographiques, les voyages, les sources juridiques. Ainsi les jeunes historiens de l'Islam pourront juger sainement de la valeur des textes qu'ils utiliseront et adapter leurs méthodes au caractère souvent fort particulier de cette documentation.

La valeur des sources archéologiques est appréciée avec la précision qu'on pouvait attendre : après avoir dit tout ce qu'on doit tirer — dans l'imprécision si fréquente des sources narratives — de l'épigraphie et de la numismatique, M. J. S. définit sa conception de l'archéologie. Cueillons quelques phrases qui fourniront à beaucoup le thème à d'utiles méditations : « Ici plus que partout ailleurs, l'archéologie doit se faire la servante de l'histoire au lieu de chercher à s'ériger en discipline autonome ; elle doit considérer les monuments avec la volonté de voir à travers eux les hommes qui les ont œuvrés pour satisfaire à certains de leurs besoins, comme on étudie une coquille pour savoir quelque chose de l'animal qui y vivait ». Et, bien entendu, « l'archéologie purement descriptive est à proscrire ; ce qui compte pour l'historien, c'est moins l'énoncé d'un fait archéologique que son explication [...] La vraie méthode consiste à recouper sans cesse les monuments par les chroniques et les chroniques par les monuments ».

Enfin, M. J. S. a le mérite de signaler l'intérêt de la géographie humaine et de l'ethnographie, l'aide qu'une vivante connaissance du présent apporte à l'intelligence du passé.

C'est donc dûment formé et averti que l'étudiant aborde la seconde partie du livre : *Ouvrages de référence et recueils de documents*, et la troisième : *Bibliographie élémentaire de l'histoire de l'Islam*. Les bibliographies ont le mérite de se limiter aux ouvrages essentiels encore utiles et surtout d'être toujours commentées et critiquées. A côté des livres, l'auteur signale des articles et même des comptes rendus bibliographiques particulièrement suggestifs. Les bibliographies par époques et dynasties sont de véritables inventaires de nos connaissances historiques sur l'Islam. On notera qu'en dix pages, M. J. S. a réussi le tour de force de donner, avec leur valeur relative, tous les ouvrages essentiels à la connaissance de l'Occident musulman. Le volume se clôt par une utile recension des travaux sur les rapports culturels et commerciaux de l'Islam oriental avec l'Europe.

Si ce volume — qui sera un des livres de chevet de tous les islamisants — apporte autant à notre connaissance du monde musulman, c'est qu'en lui règnent trois des qualités maîtresses de l'historien : l'intelligence profonde et déliée des hommes et des faits, la probité intellectuelle dans une absolue franchise, le don de choisir et de mettre chaque chose à sa juste place.

Henri TERRASSE.

***

SÁNCHEZ ALONSO, B. — *Historia de la Historiografía Española*, I. Hasta la publicacion de la crónica de Ocampo, Madrid, « Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Publicaciones de la Revista de Filologia Española », 1941 ; VII-478 pp. in-8°.

M. Robert Ricard a déjà rendu compte de cet ouvrage dans le numéro précédent de cette revue. Il a semblé cependant utile d'y revenir pour en signaler les

parties qui pourraient intéresser les arabisants ; d'autant que, des trois volumes que doit comprendre cette histoire dans le dessein de l'auteur, ce premier sera le seul à traiter de l'historiographie arabe.

Ce sont les chapitres II, III et IV (sur les cinq qui forment ce premier volume) qui contiennent chacun une section consacrée à ce sujet (pp. 166-201 ; 276-290 et 353-354).

S. A. a-t-il particulièrement destiné ces trois sections aux orientalistes ? Il est permis d'en douter, car il a soin d'avertir que son travail n'est qu'un essai et il a voulu le rendre utilisable par le plus grand nombre possible de lecteurs. Il faut ajouter que S. A. n'est certainement pas arabisant : on s'en rend compte quand il traduit les titres arabes ou quand il parle du contenu des œuvres encore non traduites. Son information est donc de seconde main et c'est l'*Ensayo Biobibliográfico* de F. Pons Boigues qui en fait souvent les frais. Ce livre était, bien entendu, capital en la matière ; mais il a vieilli à cause des œuvres éditées depuis les quelque cinquante ans qu'il a paru. L'auteur pouvait trouver un complément d'information dans la *Geschichte der arabischen Literatur* de C. Brockelmann. Or il ne semble pas qu'il l'ait consultée et il faut le regretter parce qu'elle l'aurait empêché de tomber dans quelques erreurs ; elle lui aurait, de plus, permis de combler certaines lacunes qui, malgré le caractère de cet essai, sont difficilement excusables (1).

Tout compte fait cependant, ce travail n'en reste pas moins un répertoire commode où les étudiants arabisants trouveront, méthodiquement classée par un spécialiste de la bibliographie, la documentation essentielle sur les historiens « arabes » qui se sont occupés de l'Espagne, sur leurs œuvres les plus importantes et, d'une manière générale, sur les sources espagnoles relatives à l'histoire des Musulmans de la Péninsule. Ils ne manqueront pas de recourir, pour les renseignements purement bibliographiques, aux *Fuentes para la Historia española e hispanoamericana* du même auteur.

Louis di Giacomo.

***

Historiens arabes, pages choisies, traduites et présentées par J. Sauvage. — Collection « Initiation à l'Islam », V. 1 vol. in-16 de 192, pp. Paris, Adrien Maisonneuve, 1946.

L'auteur a défini en une brève introduction le but qu'il s'était proposé « Ce volume ne prétend point retracer les grands événements de l'histoire musulmane ou donner un tableau de la civilisation de l'Islam. Il vise seulement à familiariser ceux qui sont curieux des choses de l'Orient, étudiants ou autres, avec les principaux types d'ouvrages qu'ont produits les historiens arabes et avec le genre de documentation qu'ils peuvent attendre de certaines sources narratives. Le choix

(1) M. Gonzalez Palencia en a déjà indiqué quelques-unes (« Al-Andalus », vol. VII, fasc. 2 pp. 498-500).

de textes présenté ici n'est, en somme, que l'illustration de l'*Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, qui a paru récemment dans la même collection ».

On ne pouvait souhaiter meilleure « illustration ». Tous les genres d'œuvrages narratifs ou descriptifs qui peuvent servir à l'histoire de l'Islam sont représentés dans ce volume par des œuvres très caractéristiques. La traduction rend au maximum le style et la manière de chaque auteur, qu'une bréve notice a d'abord présenté. Pour beaucoup, ce livre sera la révélation d'un monde nouveau : bien des particularités de l'histoire et de la civilisation de l'Islam se révèleront à eux.

Deux extraits concernent l'Occident musulman : la description des institutions et du cérémonial de la cour marocaine, par Ibn Faḍlallah el-ʿOmarî, et deux passages des *Prolégomènes* d'Ibn Khaldoûn, l'un sur la critique en histoire, l'autre célèbre entre tous, sur la nocivité des Arabes.

Un glossaire et des notes biographiques permettent à ceux qui ne sont pas encore initiés aux choses de l'Islam une facile et fructueuse lecture de ce volume qui est, dans sa brièveté, une des meilleures initiations au passé du monde musulman que l'on puisse trouver.

Henri TERRASSE.

***

W. BARTHOLD. — *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*. — Adaptation française par M. Donskis. Edité par Adrien Maisonneuve, 11, rue St-Sulpice, Paris, 1945.

Ce tome III de la collection *Initiation à l'Islam*, publiée sous le patronage de l'Institut d'Etudes Islamiques de l'Université de Paris, reproduit, avec quelques accommodements de forme, la teneur d'une série de conférences données à Stamboul en 1926, par le turcologue russe W. Barthold.

Cet ouvrage nous conduit hors des voies traditionnelles de l'Islam, et l'histoire des Turcs de l'Asie Centrale y est traitée internement, et non pas comme le chapitre annexe d'une histoire générale de l'Islam. Son intérêt, un peu excentrique pour les arabisants nord-africains, élargit fort utilement le champ d'investigation et de comparaison des chercheurs : historiens, linguistes, ethnographes, sociologues, esprits curieux. Qui écrira un jour, dans la même collection, une histoire des peuples du Sahara et de l'Afrique Occidentale ?

W. B. examine rapidement, dans une introduction qui est un modèle de concision, les conclusions résultant de l'examen des inscriptions de l'Orkhon, datant du VIIIe siècle, et relatives au demi-siècle durant lequel les Turcs orientaux furent soumis à l'Empire chinois (630-80). La lutte des classes a été un facteur important dans la structure sociale et politique des Turcs de l'Orkhon. L'origine du plus ancien alphabet turc, et ses rapports de dérivation avec l'alphabet sodgien ne peuvent encore être établis. Au point de vue religieux, et malgré la pauvreté des renseignements fournis par les monuments, l'auteur souligne le voisinage du boudhisme et du zoroastrisme, l'adoption du christianisme et surtout du mani-

chéisme, le rôle des commerçants et missionnaires sur les routes commerciales menant en Chine, l'influence du chamanisme sur les rites funéraires. Quant à la préhistoire turque et à la question des états nomades qui surgirent dans la steppe avant la formation de l'empire turc, on doit beaucoup attendre des travaux de sinologues pour l'éclaircissement des problèmes relatifs à l'origine ethnique de ces peuples.

La philologie comparée des dialectes turcs, les hypothèses considérant le *tchouvache* comme représentant un des premiers stades du développement du turc doivent apporter une contribution importante à l'histoire du peuple turc. La signification exacte du mot *turc* est encore l'objet de controverses, et ce sont probablement les musulmans qui lui ont donné sa valeur collective actuelle.

Sous l'influence de la culture sédentaire chinoise et des Sodgiens, les Turcs passent à la vie sédentaire dans le Turkestan, qui ne se prêtait pas au nomadisme. Au contact des armées islamiques, ils ne furent pas assujettis comme les Iraniens, mais furent soumis à l'influence de la culture occidentale, avec la pénétration des musulmans dans l'Asie centrale. L'influence de la Perse sassanide et du zoroastrisme fut considérable dans ces régions ; à l'époque islamique, les Iraniens s'établissent dans le Turkestan, et si la langue littéraire persane commune élimina les dialectes iraniens, le turc, rival du persan, finit par l'emporter.

W. B. utilise avec prudence et lucidité les renseignements fournis par les géographes arabes relatifs aux peuples que traversent les routes commerciales menant en Chine. Il s'appuie sans cesse sur les inscriptions de l'Orkhon, et ces chapitres sont un modèle d'exploitation méthodique et prudente d'un texte épigraphique.

Oghouz, Ouïgours, Kirghiz dominent successivement en Mongolie. C'est à l'époque de la dynastie iranienne des Samanides (820 à 1000) que l'Islâm pénétra avec succès chez les Turcs. Médrèsès du Khorasân et de la Transoxiane, propagande soufie, relations commerciales continuelles imprégnèrent les Turcs de civilisation islamique. L'adoption de l'Islâm par les Qarakhanides et les Oghouz fut suivie d'une attaque de ces peuples contre l'Occident, qui leur avait apporté leur religion, leur culture et leur richesse. Sur le plateau iranien, les Seldjoukides, familiarisés avec la culture islamique, pénètrent dans le Khorasân et prennent peu à peu les prérogatives de sultans de l'Islam. Ils adoptent comme les Samanides le système hanifite, se posent en champions de l'orthodoxie, et assurent le triomphe de l'Islâm contre Byzance. Sous Malik-Châh (1172-92), toute l'Asie islamique reconnaît le sultan de l'Islâm. La migration des Qïtay vers l'Occident les conduit jusqu'à Boukhara, mais il est difficile d'apprécier l'influence de ce peuple, imprégné de culture extrême-orientale, sur les musulmans d'Asie centrale et les Turcs. L'extension du boudhisme, du christianisme et de l'islâm, grâce à l'activité des commerçants vers la Mongolie, est un fait remrquable. Signalons ici l'emploi du *chèque* (persan : *tchek*) utilisé sur une grande échelle par les Irano-Musulmans auxquels l'Occident emprunta le mot. C'est un indice de l'activité des sociétés commerciales qui s'organisèrent à cette époque, en dehors des modi-

fications de la carte politique des empires. En Asie mineure, le turc cède la place, comme langue d'Etat, à l'arabe jusqu'au XIIIe siècle, et au persan dans les états seldjoukides de l'Iran. L'influence chinoise se manifesta par le maintien de quelques termes, et l'usage du « morceau de soie que l'on portait sur la poitrine pour nettoyer son nez », ou *mouchoir*, inconnu dans l'antiquité et au moyen âge, et que l'Occident emprunta à l'extrême-orient au XVe siècle.

La turquisation du Khorezm s'est produite du XIe au XIIIe siècle. L'auteur rejette l'opinion de Th. Nöldeke, pour lequel l'irruption des Turcs dans le monde de la culture islamique, depuis la chute de l'empire iranien des Samanides, fut « un désordre historique mondial de premier ordre ». L'essor du *muʿtazilisme* dans ces régions, du XIe au XIIIe siècle, témoigne d'un certain niveau de culture intellectuelle. Zamakhchari et Chahrastâni étaient khorezmiens.

L'invasion des Mongols, avec Gengis-Khan, l'empire de la Horde d'Or, les traditions guerrières nomades, la civilisation urbaine avec Saray, dans le bassin de la Volga, la place prépondérante de l'Islâm dans la Horde, aux XIIIe et XIVe siècles, d'après le témoignage des *Voyages* d'Ibn Battûta, sont, dans cet ouvrage, des pages chargées de faits et de remarques pleines d'intérêt. La Horde se désagrège dès le XVe siècle. W. B. essaie de jeter quelque lumière sur la confusion des *ordas* dans l'Asie centrale. La décadence de la vie citadine s'accentue ; les guerres intestines ruinent le Turkestan.

On est beaucoup mieux renseigné sur l'histoire de Tamerlan, qui a donné lieu à une littérature considérable, encore peu étudiée. L'auteur consacre plusieurs chapitres à l'étude des tribus, Mongols turquisés, Tchaghatay. Les guerriers des steppes considéraient la résidence des chefs dans les villes comme un manquement grave à la vieille devise : « Toujours errer, jamais se fixer ». Timour, prince ambitieux, se fixe à Samarkand. Souverain cultivé, sous l'influence de la culture iranienne, il n'en ruina pas moins le Khorezm. Sous ses successeurs, l'empire se rétrécit, mais fut le centre, à Samarkand et à Hérat au XIVe siècle, d'une brillante activité intellectuelle.

La dernière partie de l'ouvrage nous retrace rapidement l'effondrement de cet empire et, comme pour les autres périodes, l'auteur attache la plus grande importance à la vie sociale, économique et culturelle de ces peuples sur laquelle il arrive toujours à projeter quelque lumière en tirant le maximum, mais avec prudence, des moindres documents. Les Timourides succombent dans leur lutte contre une peuplade turque venue de la steppe : les Uzbeks qui, au XVIe siècle, dominent la Transoxiane, le Khorezm, le Khorasân. Leur état culturel arriéré, et l'abandon progressif des routes commerciales de l'Asie centrale dans la deuxième moitié du XVe siècle, devant le développement des voies maritimes, la domination russe en Sibérie et le Transsibérien amènent le déclin des voies commerciales du Turkestan, dont la partie orientale se trouve sous la domination chinoise.

Pour W. B., en 1926, l'avenir des Turcs de l'Asie centrale et leur participation à la vie mondiale sont liés à la construction envisagée d'une liaison ferroviaire

entre l'Europe et les Indes, plutôt qu'à une voie ferrée Asie-antérieure-Chine, que le Transsibérien et les difficultés techniques rendent bien improbable.

J'ajoute que, depuis 1926, celles de ces régions qui constituent aujourd'hui les républiques socialistes soviétiques : Kazakstan, Kirghiz, Turkmenistan, Uzbekistan, Tadjik sont l'objet d'une exploitation agricole, industrielle et minière facilitée par la construction du Turksib, reliant le Transsibérien au Transcaspien, et autre lignes en construction.

Cette analyse rapide et inégale d'un ouvrage lui-même aussi condensé et chargé de faits, découvre bien imparfaitement l'intérêt de cette étude dont le but est, selon les termes de l'auteur, de présenter « d'une manière sommaire, les résultats des recherches faites par les savants russes et européens dans le domaine de l'histoire des peuples turcs ».

Dans un domaine aussi spécial et aussi vaste, où le lecteur risque de s'égarer à travers les siècles, les tribus et les steppes, la mise au point de W. B. est un guide sûr et précis (1).

Albert GATEAU.

***

Léon BERCHER. — *La Risāla de Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî*, texte arabe et traduction française. (Bibliothèque arabe-française).

La collection de la Bibliothèque arabe-française, que dirige M. H. Pérès avec une compétence et un dévouement bien connus, vient de s'enrichir d'un nouveau tome, le troisième, que l'on doit à M. Léon Bercher. Après un traité de philosophie, puis un ouvrage d'histoire, parus précédemment dans la collection, on aborde ici le droit musulman. Mais, comme le fait remarquer le traducteur, il ne s'agit pas d'un traité de droit à l'usage de jurisconsultes ou d'étudiants des mosquées ; c'est, au contraire, une sorte de catéchisme à l'usage des enfants ou des adultes peu instruits des obligations et des interdictions de la religion musulmane.

Cette seule indication du but que vise l'auteur arabe dit tout l'intérêt que les lecteurs, arabisants, ou non, trouveront à la lecture de la traduction française, car ils ne sont pas tous juristes, et les traités qui, pour s'appeler « précis », n'en sont pas moins volumineux avec les commentaires qu'ils exigent, ne sauraient faire l'affaire de qui veut s'initier au droit religieux de la société musulmane.

Sans doute, le lecteur non prévenu sera tout d'abord étonné de constater que droit, dogmes, morale et convenances sont intimement mêlés dans cet ouvrage ; puis, il finira par s'y habituer ; il comprendra, alors, que l'Islam a formé une société totalitaire, indifférenciée, où tout est ramené invariablement à la croyance religieuse. Ce ne sera pas le moindre bénéfice intellectuel qu'il retirera de sa lecture. Par ailleurs, il se préparera ainsi à aborder d'autres ouvrages de cette catégorie

(1) Signalons, depuis 1926 : P. PELLIOT, *La Haute-Asie*, Paris, 1931. — R. GROUSSET, *L'Empire des Steppes*, Paris, 1939. — J. DENY, *L'expansion des Turcs en Asie jusqu'au XI*e *siècle*. (Dans : « En terre d'Islam », 1939, pp. 191-215).

ou d'autres catégories, où il remarquera la même attitude psychologique des auteurs musulmans.

La *Risāla* est universellement connue dans le monde musulman ; il est bon que les Français la connaissent également, même ceux qui ne sont pas arabisants, même ceux qui ne sont pas juristes. M. B., à leur intention, a multiplié les notes explicatives, ce qui fait de son ouvrage un livre utile à tous et, pour les esprits curieux et cultivés, un livre de lecture agréable.

On s'est étonné, il faut bien le dire, à l'annonce de cette publication, la *Risāla*, ayant déjà été traduite par Fagnan, dont on estimait la probité intellectuelle et la compétence. Mais lorsqu'on a la nouvelle édition sous les yeux, on comprend que M. Pérès ait sollicité le concours de M. B. et on l'approuve sans réticence.

La traduction de Fagnan avait besoin de quelques corrections de détail et elle était susceptible d'être annotée un peu plus amplement. Et son édition est épuisée. Il convenait donc de la reprendre, de la rafraîchir, si ce terme est permis ici, de la perfectionner. M. B. était tout désigné pour cette tâche, qui ne laisse pas d'être délicate. Par ailleurs, le texte arabe n'est pas toujours facile à se procurer. On voit alors l'avantage d'une traduction claire, de notes abondantes et de trois index étendus : c'est un excellent outil de travail. La tâche que s'est imposée M. B. était donc beaucoup plus utile, voire nécessaire, qu'on pouvait le penser au premier abord.

On trouve ici l'occasion de remercier M. B. des travaux qu'il entreprend pour rendre accessibles les études de langue et de civilisation arabes. Les étudiants lui en sont reconnaissants, et aussi les professeurs et les chercheurs.

Louis BRUNOT.

***

Elie LAMBERT. — *L'art en Espagne et au Portugal*, 1 vol, petit in-16 de 138 pp. LXIV pl. — Collection « Arts, Styles et Techniques », Paris, Larousse, 1946.

M. E. L. a réussi le tour de force de donner dans ce petit volume — sans lacunes et sans sécheresse — une vue d'ensemble des arts espagnol et portugais.

L'art musulman et l'art mudéjar, étudiés en de courts et suggestifs chapitres, sont replacés dans l'évolution d'ensemble de l'art espagnol. Tout en marquant vigoureusement la physionomie de l'art hispano-mauresque, M. E. L. précise ses relations avec les arts de l'Espagne chrétienne. Tous ceux qui s'intéressent aux arts de l'Islâm doivent lire ces pages denses et précises, riches en vues personnelles.

Un index des artistes, un index topographique des édifices cités, un glossaire des principaux termes d'art espagnols et portugais, une bibliographie sommaire par chapitres, complètent heureusement ce petit volume de très agréable lecture, qui deviendra le livre d'initiation de tous ceux qui voudront connaître et étudier les arts de la Péninsule ibérique.

Henri TERRASSE.

***

Bernard LEWWIS. — *The origine of Ismailism*, Cambridge, 1940.

Une excellente mise au point de la question des origines de l'Ismaïlisme, méthodiquement appuyée sur les sources sunnites historiques et théologiques, divisées en trois périodes, selon leur information plus ou moins profonde sur la question doctrinale, sur les sources šîʿites itnā-ʿašarites, et ismaïlites, actuellement accessibles à l'auteur, M. B. L., qui a tenu le plus grand compte des travaux de Massignon, H. A. R. Gibb, Ivanow, Casanova, P. Kraus, etc., expose clairement les résultats de ses recherches, appuyées sur quelques sources nouvelles, dans la page 22 de son introduction. Je ne saurais entrer ici dans le détail de questions si souvent débattues, qui comportent encore bien des ombres, à l'intelligence desquelles B. L. apporte beaucoup de clarté. Ce n'est pas un mince mérite que, dans un fourré où plus d'un pionnier a déjà tracé quelques sentiers, d'avoir taillé, élagué, classé, élargi les voies et ouvert quelques clairières. On y voit clair, même à travers les ombres persistantes.

La question du rôle joué à la naissance du mouvement par Ismaʿîl ibn Ǧaʿfar, son fils Muḥammad, et les premiers organisateurs, ainsi que leurs rapports respectifs : Abu lʿḪaṭṭâb, Maîmûn al-Qaddâḥ, et son fils ʿAbdallāh ; celle, plus incertaine, de l'identité supposée, à l'origine, des mouvements ismaïlite et qarmaṭe ; les rapports entre le mouvement qarmaṭe du Bahrein et les califes fāṭimides sont autant de chapitres traités avec beaucoup de mesure et de prudence, mais avec l'appoint d'informations et d'interprétations nouvelles.

La distinction entre imâms *mustaqarr* (nécessaires, permanents, stables), et imâms *mustawda'* (dépositaires, protecteurs), la théorie de la parenté spirituelle, supérieure à la parenté charnelle, admise par la doctrine bâṭinite, entraînent l'auteur, qui s'appuie d'autre part sur les informations données par les listes druzes d'imâms, et sur un passage d'ouvrage ismaïlite secret dont l'auteur mourut en 1138, à considérer Saʿîd, c'est-à-dire ʿAbdallâh (ʿUbaidallâh) le Mahdî, comme appartenant à la lignée Qaddâḥide des imâms *mustawda'*, celui qui fut son fils aux yeux de l'histoire, al-Qâ'im n'étant pas réellement le sien, mais le véritable descendant des imâms alides *mustaqarr*-s ; de sorte que le premier calife, le Mahdî ʿUbaidallâh mis à part, comme imâm *mustawda'*, les califes fāṭimides seraient d'authentiques ʿalides. Ainsi serait résolu le débat plusieurs fois séculaire sur la généalogie des Fāṭimides. Quelle que soit la valeur de cette hypothèse, elle risque, du point de vue affectif, de ne satisfaire ni les partisans, ni les détracteurs des Fāṭimides quant à leurs prétentions généalogiques. Encore que cette question soit au fond, pour l'historien, d'un intérêt secondaire, *la vie et l'œuvre* devant l'emporter (n'est-ce point l'attitude des Fāṭimides eux-mêmes ?) sur toutes les subtilités, trop souvent stériles, pour authentifier ou infirmer une prétendue généalogie, je suis peu disposé à croire, en la matière, au document nouveau sensationnel.

L'hypothèse de B. L. est séduisante; elle n'est pas impossible: elle demeure à prouver sur des informations moins uniques, moins rares et chuchotées à l'oreille même quand il s'agit de sources depuis longtemps enveloppées dans le secret. Pesons leur valeur exacte de documents, relativement tardifs, dans un système en continuel mouvement.

Sans arguer aussi subtilement que W. Ivanow, dans la critique de cette révélation (cf. *Ismaili tradition concerning the rise of the Fatimids*, Oxford, 1942, pp. 20 sq. et 45 à 61), et ne disposant point de sources inédites, je me contenterai d'adopter une attitude de réserve légèrement sceptique.

Peut-être faudra-t-il de nouveau songer à la désignation et au sens du mot *ḥuǧǧa* sur la monnaie frappée en 297 à Qairouan par le *dâʿî* Abû ʿAbdallâh (cf. ma communication *in* « Hespéris », 1945, fasc. unique, p. 69 sq.); la cause de la mise à mort des deux *dâʿî*-s par le *Mahdī* n'est sans doute pas très nette, et il est curieux que seul, avec le premier calife ʿUbaidallâh, son succesesur al- Qâ'im porte sur les monnaies le titre de « Muḥammad Abu l-Qâsim *al-Mahdī Billâh* ». Ni al-Manṣûr, ni al-Muʿizz, ni aucun autre fâṭimide d'Egypte, à ma connaissance, n'ajouteront la qualification de *Mahdī Billâh* à celles d'*Imâm Amîr al-Mu'minîn*. Mais il n'y a sans doute là rien qui ne se puisse expliquer en dehors de l'hypothèse de B. L., qui a le mérite de compliquer d'un nouveau problème un terrain qu'il a si bien déblayé. En la matière, il est vrai, un clou chasse l'autre, et une solide hypothèse élimine bien des échafaudages. Bref, l'étude de B. L. demeure le guide le plus clair à travers les problèmes de l'Ismaïlisme. Seuls ceux qui ont eu à se diriger à travers la multitude d'informations lacunaires et souvent tendancieuses relatives à cette question pourront apprécier à sa juste valeur l'effort que ce travail représente, dans la classification des sources, la netteté du plan et de l'exposition, dans un domaine aussi délicatement complexe.

Albert Gateau.

***

Philippe Marçais. — *Contribution à l'étude du parler arabe de Bou-Saâda*, « Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale », t. XLIV, le Caire, 1945.

Le travail de M. P. M. est bien une contribution puisqu'il se relie délibérément, particulièrement en phonétique, à d'autres travaux, ceux de M. Dhina et de M. Cantineau, qui ont exploré les parlers sahariens. L'auteur met l'accent sur les faits linguistiques propres au parler qu'il étudie.

Cette contribution débute par deux textes bien choisis; l'un est une description, l'autre un récit mêlé de dialogues. On a ainsi une idée suffisante de ce que sont syntaxe et stylistique du dialecte étudié. La phonétique est sommairement traitée, le parler de Bou-Saâda se distinguant très peu des parlers voisins déjà étudiés. En morphologie, l'auteur fait une place spéciale à un phénomène qu'on n'avait guère signalé au Maghrib, l'apparition d'un *i* prétonique dans des condi-

tions qu'il déclare mal définies, mais qu'il rend cependant aussi claires que possible.

Partant de là, il relève des cas analogues ou semblables dans quelques autres parlers du monde arabe, que les auteurs de descriptions dialectales n'avaient pas signalés avec le relief voulu. La conclusion qui s'impose, visant à une vue générale et étendue du problème phonétique ainsi posé, est donnée par M. P. M. : « Il importerait d'avoir, en plus de documents sûrs et précis qui manquent encore sur de nombreux parlers arabes, des données exactes sur les groupements orientaux qui ont arabisé l'Afrique du Nord, sur les particularités de leurs idiomes originaux, sur les points enfin de leur installation ».

En tout état de cause, nous trouvons dans l'étude de M. P. M. une description suffisante du dialecte de Bou-Saâda permettant de le classer, de l'intégrer dans un groupe de parlers. C'est un blanc qui disparaît de la carte linguistique de l'Afrique du Nord.

Louis BRUNOT.

***

J. CANTINEAU. — *Les parlers arabes du Ḥōrān*, Collection linguistique publiée par la Société de linguistique de Paris, LII, Paris, 1946.

M. C. a réparti en trois volumes l'étude qu'il a consacrée aux parlers arabes du Ḥōrān. Le tome I, dont il sera question ici, concerne la grammaire ; le tome II, à paraître, comportera des études de vocabulaire ; le tome III est un atlas linguistique qui a paru en 1940 dans la même collection que le tome I.

Il est difficile de rendre compte, dans une revue marocaine, d'un ouvrage de linguistique orientale, tant la différence est grande entre les dialectes du monde arabe occidental et ceux de ce qu'on appelle maintenant le moyen Orient (Syrie, Liban, Palestine, Transjordanie et pays de nomades environnants). La difficulté s'accroît encore du fait que l'ouvrage est si bien achevé, si homogène, qu'on ne saurait en parler sans répéter ce que l'auteur a dit fort pertinemment.

Mais ce qui peut attirer l'attention, ce qui peut être un enseignement, c'est la structure même de l'ouvrage, c'est la méthode qui a présidé à sa rédaction.

Des notions générales très étendues concernant le pays, son histoire, son peuplement, son organisation et sa vie économique, tout en constituant une base nécessaire à l'étude linguistique, ne sont pas les parties les moins intéressantes de l'ouvrage. On saura gré à l'auteur de l'ampleur qu'il leur a donnée (65 pages), car elles expliquent tant en morphologie, dans le volume qui paraît, qu'en lexicographie, dans le tome II à paraître, beaucoup d'aspects des parlers étudiés : emprunts, transitions, contaminations, nature du vocabulaire, etc., etc. Si une langue est un fait social, il convient de connaître, pour la comprendre, la société dont elle exprime la civilisation.

Le reste du volume comprend deux parties essentielles, l'une consacrée à la

phonétique et à la phonologie, l'autre à la morphologie. La première apporte une nouveauté importante dans les études de dialectologie arabe, c'est l'introduction de la phonologie à la place ou à côté de la phonétique. Il n'est peut-être par inutile de rappeler ici que, selon Troubesky, la phonologie étudie et classe les éléments phoniques d'après leur fonction, tandis que la phonétique les classe d'après leur nature et que cette opposition s'intègre exactement dans celle que de Saussure a établie entre parole et langue. Cette prise de position, qui n'est pas aussi nette que l'auteur le voudrait aujourd'hui (l'impression de son ouvrage a duré cinq ans), apporte cependant une grande simplification et une grande clarté dans tout le domaine du vocalisme particulièrement, où les nuances sont toujours et partout si abondantes qu'on ne sait souvent plus où s'arrêter quand on veut les noter. Le consonantisme, lui aussi, gagne à être exposé phonologiquement, car ce classement donne d'emblée une idée complète de l'armature du dialecte.

Pour ce qui est du consonantisme, nous noterons une particularité que le Maghreb n'a pas révélée dans ses dialectes ; c'est le caractère de *tafḫīm* que des consonnes nombreuses ont naturellement ou acquièrent dans certains cas. Peut-être n'a-t-on pas jusqu'ici apporté d'attention à ce phénomène, qui est parfois masqué par l'emphase, dans les études de dialectologie maghrébine. Peut-être aussi est-il étranger à nos parlers nord-africains. C'est une question à examiner dorénavant.

La deuxième partie du volume concerne la morphologie. On y trouve une description complète, minutieuse et solidement construite de la grammaire du ḥōrānais. L'auteur prend un soin particulier, dans cette partie comme dans la précédente, à signaler les exceptions, les particularités distinctives de quelques parlers de la périphérie.

La syntaxe n'est pas abordée. Elle pourrait faire sans nul doute l'objet d'un ouvrage aussi volumineux que celui du regretté Michel Féghali relatif aux parlers du Liban. M. C., d'ailleurs, invite le lecteur à s'y reporter le cas échéant. En fait, on peut bien dire que la construction de la phrase est à peu près invariable dans tout le domaine arabe, et depuis l'arabe classique, et que la plupart du temps les études de syntaxe se ramènent à celle d'un lexique de particules. Au demeurant, l'auteur n'a pas omis,au cours de son exposé de la morphologie, d'indiquer l'essentiel sur l'emploi des outils grammaticaux.

M. C. a pris soin, au début, d'indiquer la manière dont il a mené son enquête, les différentes explorations qu'il a faites sur place, méthodiquement, les questionnaires qu'il a préparés chaque fois. Il a établi des cartes linguistiques (volume III déjà paru) comme on n'en avait pas jusqu'ici pour les parlers arabes. Il a aussi procédé à des enregistrements sur disques et sur le cylindre de Marey. Bref, il a pris toutes les précautions voulues pour conférer à son travail un caractère parfaitement scientifique, ne laissant rien au hasard, ne laissant rien dans l'ombre, même les questions qui ne peuvent encore recevoir une réponse pertinente. Rien ne peut donner au lecteur, autant que ce livre, une impression de sécurité intellec-

tuelle. Ce n'est pas, à nos yeux, le moindre mérite de cet ouvrage qui devient ainsi, pour la dialectologie maghrébine, un modèle.

La conclusion, après un schéma de la structure du dialecte et de ses particularités distinctives, donne au ḥōrānais sa place dans la géographie linguistique des parlers du moyen Orient : c'est la pointe nord, en Syrie méridionale, des parlers villageois transjordaniens. A propos de ce classement, M. C. fait remarquer qu'une bonne méthode — qu'il a d'ailleurs appliquée en Algérie — consisterait à explorer d'abord de vastes territoires en n'envisageant que les grandes divisions à établir entre les parlers, puis de choisir alors des parlers biend élimités et d'en faire des monographies : celles-ci s'insèrent alors mieux dans un ensemble dont les contours et les parties sont connus. L'idée est à retenir, et à réaliser aussi, puisqu'on est parvenu maintenant à connaître les faits linguistiques essentiels qui différencient les dialectes.

Ce n'est pas sans une satisfaction intense qu'on voit, par cette publication, se relever brillamment la linguistique française, et particulièrement dans le domaine de l'arabe. Que M. C. en soit remercié tout autant que de la contribution excellente qu'il apporte à la dialectologie arabe.

Louis Brunot.

* * *

J. Despois. — *Géographie humaine du Fezzân*, Mission scientifique du Fezzân, t. III, 1 vol. in-8, 268 pp., 1946, « Publications de l'Institut de recherches sahariennes ».

Le nom du Fezzân est aujourd'hui populaire. Une atmosphère de légende enveloppait ce pays que l'on suppose avoir été celui des prestigieux Garamantes de l'antiquité classique et que protège sa solitude dans l'immensité vide du Sahara, à 600 km. de la côte des Syrtes. L'épopée transafricaine de la colonne Leclerc eût, par elle-même, rajeuni plutôt que dissipé la légende, si elle n'avait été suivie d'une occupation effective et de l'établissement de l'ordre français. Or, les oasis du sud de la Tripolitaine, à la fois célèbres et mal connues, avaient toujours vivement intéressé les spécialistes des problèmes sahariens, qui voyaient dans ce très ancien carrefour de la circulation transsaharienne un foyer de lumière possible pour leurs recherches. Une décision rapide et énergique, facilitée par la présence du Gouvernement provisoire, permit à l'Université d'Alger d'organiser une mission d'étude du Fezzân, groupant les représentants les plus qualifiés des sciences de la nature et de l'homme. Les travaux de la Mission sont en cours de publication par l'Institut de recherches sahariennes : trois volumes ont paru, l'un du Dr Leblanc sur l'Anthropologie et l'Ethnologie, un autre de P. Belloir sur l'Hydrologie, le troisième de J. Despois sur la Géographie humaine. C'est le travail de M. Despois qui présente un intérêt particulier pour les lecteurs d'« Hespéris ».

Il est inutile de rappeler que l'auteur, dont « Hespéris » (t. XXI, pp. 243-6) a

analysé la belle thèse sur le Djebel Nefouça était, avant la guerre, un des rares Français qui eût, de la Tripolitaine, une connaissance récente et directe. Si isolé que soit le Fezzân, on ne peut le dissocier complètement des régions voisines : ce qu'il présente même d'originalité dans la solution donnée aux problèmes de l'eau, de l'habitation, de l'importance relative dans l'économie des palmeraies et des cultures annuelles, des rapports entre sédentaires et nomades n'est vraiment perceptible qu'à un géographe aussi bien préparé que M. J. D. par son expérience sans égale des populations de Tripolitaine et de Tunisie. Les 67 noms de la bibliographie ne doivent pas faire illusion et masquer l'originalité d'une documentation qu'il a fallu chercher « à dos de chameau ». Une illustration abondante et suggestive de 29 cartes et figures dans le texte, de 34 planches photographiques et 3 cartes régionales hors texte a le même caractère de nouveauté.

Le plan résulte de la nature du pays et de la limitation du sujet aux problèmes humains. Une courte introduction définit et situe le Fezzân. L'analyse des conditions générales, physiques et humaines, forme nécessairement la première partie ; puis viennent un chapitre sur l'habitat et un sur l'économie ; une 4e partie, après une description régionale, pose les problèmes les plus pressants, les uns d'ordre économique, les autres d'ordre social. Certaines évocations ou explications, qu'il s'agisse du sol, des hommes ou de l'histoire, tournent un peu court : on a l'impression que l'auteur a été un peu gêné par la répartition du travail de recherche entre divers spécialistes ; le volume sur la géographie humaine aura besoin évidemment d'être rapproché des autres volumes de la Mission scientifique.

Le Fezzân, comme beaucoup d'autres lieux célèbres du Sahara, produit à ses visiteurs, de prime abord, une impression décevante : le contraste est trop vif entre la grandeur des souvenirs historiques et la réalité pitoyable des villages aux masures ruineuses, des palmeraies mal entretenues, des populations sous-alimentées et résignées à leur misère. Mais M. J. D. était défendu par son expérience personnelle et géographique contre le mirage habituel. Il s'est efforcé de noter et de grouper méthodiquement tous les faits concrets qui attestent la réalité objective d'une décadence plus ou moins ancienne. La démonstration de cette décadence, l'analyse de ses causes, la recherche d'améliorations possibles encore que limitées, constituent, en dehors de la valeur scientifique, l'unité vivante du livre et son intérêt pathétique.

Les habitations, que l'auteur étudie minutieusement aux points de vue de la technique, du plan, du groupement, des origines, sont aujourd'hui très pauvres. Il distingue chez les sédentaires, la *zrîba* ou hutte de palmes, une maison élémentaire de type rural, une maison de type citadin avec *ghorfa*, c'est-à-dire un étage d'une pièce au moins. La maison « rurale » comprend une cour centrale (*kaoudi*), parfois couverte et servant alors de living room autour de laquelle s'ordonnent les autres pièces. Malgré ce que dit M. D. sur l'extension méditerranéenne de cette architecture, il est difficile de ne pas évoquer, à propos du *kaoudi*, l'atrium romain. L'aspect de ces maisons paraît plus misérable par la fréquence de ruines plus

imposantes qui sont celles des *gaṣr*, forteresses ou villages fortifiés (le *ksar* ou *tirhemt* des oasis marocaines). Ces ruines sont fréquemment associées à celles des *foggara*, canalisations souterraines dont la technique est actuellement abandonnée L'eau qui, dans le monde saharien, est le grand principe de vie, ne manque pas au Fezzân. Cette cuvette joue le rôle d'un impluvium pour les plateaux qui l'entourent complètement et compensent par leur étendue la faiblesse des précipitations (moyenne annuelle de 10 mm.). L'eau est généralement douce, d'accès facile, parfois même à l'état de nappe captive, susceptible de jaillir quand la pioche brise sa couverture. Les sols, légers, rarement salés, sont faciles à travailler. Une des originalités du Fezzân c'est de présenter, en dehors des palmeraies, des zones cultivables auxquelles on réserve l'eau d'irrigation et qui produisent des céréales. Le cheptel est aussi réduit en nombre qu'en qualité : 7.000 ânes, 1.500 chameaux, 50 chevaux, 8.000 moutons ou chèvres, moins d'une tête de petit bétail pour 2 habitants, il n'y a pas dans le Sud marocain de village ou de tribu si pauvre.

Pourquoi le Fezzân est-il si inférieur à son passé et à ses possibilités actuelles ? On ne peut pas en effet, comme en d'autres régions sahariennes, invoquer un dessèchement climatique ou hydrographique. La décadence, d'après M. D., n'est pas une fatalité de la nature, mais l'œuvre des hommes.

Le Fezzân fut jadis le relai le plus important du commerce transsaharien entre les pays du Tchad et la côte méditerranéenne des Syrtes. Le trafic, qui atteignait encore au milieu du XIXe siècle une moyenne annuelle de 20 à 100 tonnes de marchandises dans chaque sens, a aujourd'hui complètement cessé : l'interdiction effective de la traite des esclaves noirs a fait disparaître l'élément le plus productif ; les marchandises ont été détournées vers le Golfe de Guinée. La ruine a été précipitée par l'absence d'une autorité capable de maintenir la sécurité dans ces oasis perdues à 600 km. de la côte et du foyer de la civilisation ; les nomades entretiennent un désordre favorable à leurs pillages. Le Fezzân, centre d'attraction, comme toutes les oasis, des pasteurs chameliers, est comme cerné par trois grands groupes de nomades, Arabes au nord, Touareg Ajjer au sud-ouest, Tebou au sud-est. Ils s'opposent les uns aux autres, mais pour se disputer le monopole de l'exploitation des cultivateurs sédentaires. Les paisibles Fezzanais sont incapables de se défendre autrement que par la fuite quand les exactions chroniques se transforment en troubles meurtriers ou *fellāga*. L'ordre rétabli par les Italiens, qui avaient aménagé deux bonnes pistes auto-cyclables entre Mourzouk et Tripoli, n'a pas eu le temps d'être efficace et leur politique, systématiquement hostile aux nomades, qu'ils voulaient sédentariser, détruisait cette symbiose nomade-sédentaire, pasteur-cultivateur, qui entretient un courant de vie au Sahara.

Si l'on essaie d'envisager l'avenir, l'aspect économique, malgré un certain intérêt, ne représente pas la valeur la plus grande du Fezzân. Les oasis, si on laisse de côté les nomades qui gravitent autour d'elles, comptent moins de 40.000 habitants dont le pouvoir d'achat est si faible qu'il correspond à celui d'une simple bourgade d'Europe. L'émigration, plus ou moins temporaire, réduit encore la

population laborieuse et fait vivre une partie des familles restées au pays. M. D. estime qu'on pourrait quadrupler l'étendue cultivée et accroître en proportion le peuplement, le niveau de vie étant lui-même grandement amélioré. Les palmeraies, où les arbres productifs sont étouffés par les touffes buissonnantes, sont susceptibles d'une transformation radicale.

Depuis que l'autorité française a mis fin aux exactions des nomades, l'évolution du Fezzân est conditionnée d'abord par la solution des problèmes techniques et sociaux étroitement liés, ensuite par l'organisation politique. Il faut à la fois multiplier les points d'eau et les débits : les modes actuels d'irrigation par les puits à balancier et à *daloû*-s sont trop primitifs pour assurer une production étendue et économique. Le système actuel du métayage au 1/4 contribue à faire fuir les non-propriétaires, dont la culture a cependant besoin.

Le problème politique est si incertain et si délicat que M. D. n'y a fait qu'une brève allusion L'organisation actuelle, par la France, d'un Gouvernement militaire du Rhât-Fezzân, ne préjuge en rien la décision qui sera prise par les Alliés pour les colonies italiennes. On sait que la France est favorable à une tutelle de l'Italie sur ses anciennes possessions. C'est surtout la maîtrise de la côte de toute la Libye qui met de la passion dans le débat. Le Fezzân se ravitaille avant tout par Tripoli, mais les Italiens étant écartés définitivement de leurs aspirations vers le Tchad, les oasis, qui sont une charge et non une source de richesse, n'ont de valeur que pour la France. Elles facilitent en effet notre contrôle, par méharistes et par avions, des routes du Sud tunisien vers le Tchad et l'A. E. F., d'un vaste secteur du Sahara dont la police n'intéresse que nous. La police au Sahara se fait par l'occupation des oasis dont les nomades, difficiles à saisir, ne peuvent se passer. Parmi les nomades qui se ravitaillent au Fezzân, deux groupes, les Touareg et les Tebou, sont en grande majorité sous l'autorité française. Le groupe des Arabes obéira sans doute de plus en plus à l'attraction de la zone méditerranéenne, plus riche.

Jean Célérier.

***

Yves Sicot. — *La Laine*, aquarelles de Roger Roy. Introduction de M. Gabriel Puaux, résident général du Maroc, préface de J. et J. Tharaud, de l'Académie française.

M. Y. S., directeur du Comptoir artisanal marocain (dont le siège est à Casablanca), présente dans cet ouvrage une soixantaine d'aquarelles de Roger Roy, qui montrent toutes les étapes du travail de la laine chez les artisans marocains.

Nous n'avons pas la compétence voulue pour juger ces documents au point de vue esthétique ; et « Hespéris » n'est pas une revue d'art. Mais il est permis toutefois de souligner qu'un ambassadeur de France et deux académiciens n'ont pas dédaigné de les préfacer.

Aussi bien, s'il est parlé ici de ce très bel album, c'est qu'il constitue, sans que les auteurs l'aient peut-être voulu, un document ethnographique d'une indéniable valeur. Il nous montre par le dessin, cette langue universelle et si claire, toute une série de techniques, les unes fort anciennes, que nos machines ont fait disparaître, et qui réclament de l'artisan du travail sans doute, mais aussi des tours de main, des attitudes, des collaborations et pas mal d'ingéniosité : plus l'outil est rudimentaire, plus il faut d'habileté pour s'en servir.

Ce n'est pas tout : le peuple des villes se trouve représenté là dans ses occupations artisanales et commerciales, dans ses façons de s'habiller, dans ses classes sociales, dans ses différents types humains. C'est plein de vie et c'est exact.

Il semble que l'album *La Laine*, dont il est question ici, soit le premier d'une série qui englobera les principales activités artisanales du Maroc. On l'espère, car il serait d'un grand intérêt, toujours du point de vue ethnographique, de posséder sur toutes les corporations des documents qui aient la valeur de ceux qui viennent de nous donner MM. Y. S. et R. R.

Louis Brunot.

IMPRIMERIE THOYON - THÈZE
THOYON, NÉLIS ET Cie
ROCHEFORT-SUR-MER 31.0155
REGISTRE DES TRAVAUX
ÉDIT. : 30 - IMPRIM. : 124
DÉPOT LÉGAL : 2e TRIM. 1948

Table des Matières

du Tome XXXIII

NÉCROLOGIE

***

ARTICLES

***

COMMUNICATIONS

***

***

BIBLIOGRAPHIE

DERNIÈRES PUBLICATIONS

I. — PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DES HAUTES ÉTUDES MAROCAINES

XXIV. — H.-P.-J. RENAUD et G.-S. COLIN, *Tuḥfat al-aḥbâb, Glossaire de la matière médicale marocaine*, Paris, Geuthner, 1934.

XXV. — H. TERRASSE, *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle*; Paris, Van Oest, 1932.

XXVI. — J. DRESCH, *Essai sur l'évolution du relief dans la région prérifaine*; Paris, Larose, 1933.

XXVII. — H.-P.-J. RENAUD et G.-S. COLIN, *Documents marocains pour servir à l'histoire du « Mal franc »*; Paris, Larose, 1935.

XXVIII. — SA'ID AL-ANDALUSI, *Kitâb tabaḳât al-umam*, traduction R. BLACHÈRE; Paris, Larose, 1935.

XXIX. — G. SPILLMANN, *Les Aït Atta du Sahara et la Pacification du Haut Dra*; Rabat, Moncho, 1936.

XXX. — B. MASLOW, *Les mosquées de Fès et du Nord du Maroc*; Paris, Les Editions d'art et d'histoire, 1937.

XXXI. — DAMIAO DE GOIS, trad. R. RICARD, *Les Portugais au Maroc de* 1495 *à* 1521; Rabat, Moncho, 1937.

XXXII. — G.-S. COLIN, *Chrestomathie marocaine*; Paris, Adrien Maisonneuve, 1939.

XXXIII. — L. BRUNOT et E. MALKA, *Textes judéo-arabes de Fès*; Rabat, Ecole du Livre, 1939.

XXXIV. — H.-P.-J. RENAUD, *Le Calendrier d'Ibn al-Bannâ' de Marrakech*; Paris, Larose (en cours d'impression),.

XXXV. — J. DRESCH, *Documents sur les genres de vie de montagne dans le massif central du Grand-Atlas*; Tours, Arrault et Cie, 1941.

XXXVI. — R. THOUVENOT, *Une colonie romaine de Maurétanie tingitane: Valentia Banasa*; Presses Universitaires de France, Paris, 1941.

XXXVII. — L. BRUNOT et L. MALKA, *Glossaire judéo-arabe de Fès*; Rabat, Ecole du Livre, 1940.

XXXVIII. — H. TERRASSE, *La mosquée des Andalous à Fès*: Paris, Editions d'art et d'histoire, 1945.

XXXIX. — H. TERRASSE, *La grande mosquée de Taza*; Paris, Editions d'art et d'histoire, 1945.

XL. — G. MARCY, *Le Droit coutumier Zemmour* (1er fascicule); Alger, J. Carbonel (sous presse).

XLI. — Ch. PENZ, *Les captifs français au Maroc au XVIIe siècle*; Rabat, Imprimerie Officielle, en dépôt à la librairie Larose.

XLII. — Ch. PENZ, *Journal du Consulat Général de France au Maroc, paraphé par le consul Chénier*; Casablanca, Imprimeries réunies, en dépôt à la librairie Larose.

EXTRAIT DU CATALOGUE DE LA LIBRAIRIE LAROSE

II. — COLLECTION HESPERIS

I. — Henri BASSET et LEVI-PROVENÇAL, *Chella. Une nécropole mérinide*, in-8°, avec 16 planches en phototypie et 65 figures.................... (*épuisé*)

II. — André PARIS, *Documents d'architecture berbère (sud de Marrakech)*, in-4°, avec 91 figures et planches en couleurs, 1925.

III. — J. BOURRILLY et E. LAOUST. *Stèles funéraires marocaines*, avec 59 planches in-4°, 1927.

IV. — Prosper RICARD, *Dentelles algériennes et marocaines*, in-4° avec texte, 66 planches en phototypie, en simili et trait, présentées sous cartonnage de luxe, 1929.

V. — Henri BASSET et Henri TERRASSE, *Sanctuaires et forteresses almohades*, dessins et relevés de J. HAINAUT. In-4°, VIII-484 pages, 57 planches en phototypie hors texte, 187 figures, 1932.

VI. — R. NEUVILLE et A. RUHLMANN, *La place du paléolithique ancien dans le quaternaire marocain*; Casablanca, Imprimeries réunies, 1941.

VII. — Christiane BRUNOT-DAVID, *Les broderies de Rabat* (2 volumes); Rabat, Ecole du Livre, 1943.

IMPRIMERIE THOYON-THÈZE
THOYON, NÉLIS ET Cie
ROCHEFORT-SUR-MER 31.0155
REGISTRE DES TRAVAUX
ÉDIT. : 30 - IMPRIM. : 124
DÉPOT LÉGAL : 2e TRIM. 1948